Carlos Faig

Ser y sinthôme
Escritos políticos

Ricardo Vergara

Ediciones

Faig, Carlos
Ser y sinthome. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RV Ediciones, 2014.
224 p. ; 20x14 cm.
ISBN 978-987-3630-07-1
1. Psicoanálisis.
CDD 150.195
Fecha de catalogación: 17/12/2013

Coordinación Gráfica: Ricardo Vergara
Te: 011-4901-2300 y 156-231-2760
email: edicionesvergara@gmail.com
Facebook: Ricardo Vergara Ediciones
Buenos Aires, República Argentina

Imagen de tapa:
Un descenso al Maelström un cuento corto del escritor estadounidense Edgar Allan Poe

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Todos los derechos reservados.
® Ricardo Vergara, Ediciones
® Carlos Faig

Impreso en Buenos Aires en el mes de enero de 2014
La Imprenta Ya, Florida, Prov. de Buenos Aires

A Marta Beisim*, in memoriam*

Índice

I. Artículos.....9
Ser y sinthome.....9
Psicoanálisis y política. El sujeto.....19
El poder. La maleabilidad de las personas.....24
Fantasías de estudiante.....35
El discurso del capitalista. Un hápax.....39
Comentario de *Agamben y lo político*,
de Natalia Taccetta.....47
After the orgy.....55
Sade, mi hermano.....58
La marca de Pierce.....66
El suicidio y las coordenadas generales de la sociedad actual.
La globalización.....69
Mercado sexual, género y nuevas sexualidades.....77
Die Gefahr. El peligro.....83
Tres momentos del sueño "la izquierda lacaniana".
Del rostro de la estructura al juego del senku.....91

II. Joyce, Descartes, Spinoza y otros.....103
Sobre el Joyce de Lacan,
el Maelström y la creación literaria.....103
Locura cartesiana.....135
Sobre Spinoza y Lacan.....148
Macrotransferencia 156
Anecdotario. Psicología (*Circa* 1974).....164

El síntoma y el postlacanismo 171
Un breve, casi imperceptible despertar 176

III. Misceláneas, apostillas......184
Dos párrafos del *Prefacio* de Lacan a *Lacan*.....184
Apuntes para una mesa
redonda en la Facultad de Psicología.....184
El psicoanálisis en acting.....186
A propósito del síntoma.....187
Racconto.....189
Ciencia y capitalismo.....189
Nota a *Breve discurso a los psiquiatras* 192
El fenómeno lacaniano. Cloaca máxima 194
Preguntas elementales.....195
Origen de los artículos.....198

I. Artículos

~~Ser~~ y sinthome

"Quelle importance peut-il y avoir dans la doctrine chrétienne à ce que le Christ ait une âme?"

Encore, Jacques Lacan

"Él (Nietzche) vio y entendió la lucha encendida por el dominio (...). No es ninguna guerra sino el Pólemos*, que a dioses y hombres, libres y esclavos permite aparecer en su correspondiente esencia, y que lleva a una descomposición del Ser. Comparada con ella las guerras mundiales son superficiales"*

Hacia la pregunta del ser, Martín Heidegger

I. Esquemas introductorios. Voy a esquematizar, de un modo casi banal, elemental, la historia de la filosofía.

En el primer gran modelo −cubre la antigüedad[1] y la edad media− encontramos que el mundo incluye al yo (al sujeto). El Yo forma parte del mundo, se encuentra entre los objetos.

Un segundo esquema surge con Descartes. Este filósofo descubre la subjetividad. Se trata de la oposición de sujeto y objeto. El hombre se opone al mundo. La filosofía moderna cabe enteramente en este esquema. Con Descartes[2] la filosofía deja de ser una pregunta por el Ser y se orienta hacia la

gnoseología, dado que la división entre el sujeto y el objeto implica una justificación del conocimiento, que hasta entonces no era necesaria. Dejamos de lado aquí, en estos esquemas, la figura de Hegel[3], así como la de muchos otros filósofos.

Un tercer esquema nace en el siglo XX, más precisamente en 1927, con Heidegger. La obra *Ser y Tiempo*, la producción de Heidegger en general, retrae sujeto y objeto a un tronco común. Aquellos términos que Descartes opone son ramas del Ser.

(Antes de pasar a nuestro punto II, recordemos que Ansgar Klein se preguntaba cuánto debía la obra de Heidegger a una lectura temprana de *La interpretación de los sueños*.)

II. Ser y Tiempo. Un vistazo a la buena distancia, sobrevolando la obra de Heidegger, muestra que su tema central se vincula íntimamente con una idea y una lectura de la historia de la filosofía. No sólo hay en esta obra una investigación sobre el léxico de los antiguos griegos sino una concepción acabada de la historia de la filosofía. Podría sostenerse que esto ocurre con muchos de los grandes sistemas filosóficos; también ocurre en Hegel, o en Kant, y ya había comenzado en Platón. En cierta forma es el hándicap que tiene un filósofo: apenas esboza su obra dispone de unos cientos de páginas ya escritas y que resultan de revisar las posiciones anteriores de otros filósofos a partir de las nuevas ideas. Sin embargo, en Heidegger la lectura de la tradición filosófica es macroscópica y está integrada a su sistema al punto de que podría permanecer implícita.

Insistamos sobre la novedad heideggeriana y retomemos los esquemas iniciales de este texto. El enfoque de Heidegger, según las más simples explicaciones que los profesores de filosofía nos proporcionan, tiene un eje central en el paso cartesiano, pivotea

en torno a la transformación de la ontología en gnoseología. Esquematicemos al extremo: desde un mundo en el que sujeto y objeto se hallan insertos, y donde la pregunta refiere al Ser, con Descartes se gira a un esquema donde sujeto y objeto ya no se encuentran incluidos, se enfrentan. Es necesario justificar desde entonces el tipo de aprehensión que hará el sujeto del objeto (racionalismo), o la impronta que este último deja en el sujeto (el empirismo), o su interrelación (la dialéctica). La pregunta central de la filosofía deviene gnoseológica. Nace la epistemología. Malebranche, Spinoza, Leibniz, los sistemas representacionistas, van a dar a su turno respuesta a esta pregunta. A comienzos del siglo XX, Heidegger recusa esta pregunta y retrae los términos a un estado anterior. Sujeto y objeto son, como dijimos antes, sólo ramas de un árbol, cuyo tronco, obvia decirlo, es el Ser. Allí radica la importancia de este pensador en la historia del pensamiento occidental. Pero, como veremos, no solo allí.

El problema no es ya cómo se las arreglan los post cartesianos, nosotros, para saltar de una a otra rama del árbol. Heidegger nos hace presente el eje común de sujeto y objeto. Así nos muestra también y en un mismo movimiento que el problema del conocimiento es secundario, y que la metafísica introdujo una desviación decisiva en la historia del pensamiento occidental.

En un ejemplo: si el Ser es la pantalla en la que se proyecta la película, el sujeto y el objeto son el film mismo. Nos olvidamos del Ser porque la película nos hipnotiza, nos distrae. Para ver el blanco de la pantalla, que siempre se sustrae, hay que recurrir a algún tipo de estratagema, un análisis sutil: ya sea el Ser-para-la-muerte, la angustia, o los existenciarios –categorías destinadas a analizar ese ente tan particular, el *Dasein*, que se pregunta

por el Ser– en general. Algo que nos saque de los contenidos del film y nos permita ver la pantalla blanca y desnuda. Nos veríamos entonces arrojados al mundo. En un plano filosófico aprehenderíamos que la metafísica es la obstinada confusión del Ser y el ente, de la pantalla en blanco y la imagen.

Veamos aún otro ejemplo más actual: el *homo sacer*, la vida desnuda. Ese concepto de Agamben describe un estado del hombre que debe su carácter sagrado al vínculo que mantiene con el vacío del Ser. El concepto forma parte por esto, hasta cierto punto, de un conjunto de problemas equivalente al que introduce la cuestión del Ser y podría considerarse una tematización jurídico política, con sólo extender la investigación etimológica sobre el universo semántico romano.

III. El Ser tachado. Ahora bien, si es cierto –nadie se atrevió todavía a poner en duda esta evidencia– que la filosofía avanza desde el Ser hacia la teoría del conocimiento, no es seguro que el camino pueda desandarse. Si el camino que sube no es el mismo que el que baja –contrariamente a lo que nos dirían los budistas–, al invertir la historia de la filosofía no nos veríamos conducidos al Ser. Tal vez ni siquiera hallaríamos al ser desnudo del hombre en el viaje de retorno.

Aceptemos que el tronco del árbol deviene imposible cuando damos marcha atrás. Si sujeto y objeto estaban incluidos en un conjunto, ahora el círculo que los rodeaba desapareció. Las ramas, al separarse, fracturaron el tronco, eliminaron el conjunto en el que se incluían. Esto no se notaba cuando el movimiento era progresivo. Al regresar el campo se fractura. Hay ahora dos árboles y ninguno.

Algo similar ocurre con la fenomenología. Tomemos por

ejemplo a Husserl. ¿Qué decir de una descripción del mundo, y del proyecto de volver a una inserción ingenua o primigenia en él, de la fenomenología de la percepción en general, cuando somos atravesados todo el tiempo por corpúsculos, ondas hertzianas, micro partículas desprendidas de un núcleo tan invisible como supuesto? En nuestros días ya no hay lugar para la sabiduría. La frase iluminada del gurú vale tanto como el manual del militante –el libro rojo de Mao, para poner un ejemplo todavía próximo–.

El mundo existe cada vez menos. Hay en todo caso mundos, y ya es mucho decir. El mundo ha devenido imposible. En ese sentido, Descartes es más importante y menos ingenuo de lo que parece. No sólo se sitúa en el nacimiento de la ciencia del siglo XVII, la Física, sino que además, y al revés, está en el origen de lo imposible. Desde entonces, podemos oponer la verdad a lo imposible. Ya no debe importarnos tanto que la cosa se devele o no (un sector de la obra de Heidegger gira sobre la *Alétheia*). La vuelta de Heidegger a la poesía se desarrolla en esa dimensión e ilustra su límite: el límite de la verdad.

Todo parece indicar que la pregunta por la materia lleva al Ser. Cuándo nos preguntamos qué es la materia, la vemos retroceder. Nos vemos conducidos a las moléculas, al átomo, a elementos cada vez más pequeños. El átomo mismo no es la materia ya que se descompone. Así, en la medida en que algo escapa a la ciencia, parece justificarse la pregunta por el Ser de la materia. Sin embargo, la ciencia ha terminado por proyectar la película en el aire. *Convivimos con objetos que no estaban antes, que no resultan del Ser*. Nuevamente, el camino de vuelta transforma al Ser en imposibilidad. Antes, sujeto y objeto consumían al Ser, pero ahora, al buscar la pantalla,

yendo hacia atrás, estos dos términos bailan en el aire, danzan solos. El Ser ni siquiera encuentra ya refugio en la materia.

Vayamos, entonces, a la importancia decisiva de la obra de Heidegger, su última etapa. Digamos rápidamente que la filosofía de Martín Heidegger es a la física contemporánea lo que Kant fue a Newton. Si hacia 1927, Heidegger publica un primer volumen preparatorio a la pregunta por el Ser, en el camino de su meditación, y mediante lo que se dio en llamar la *Khere*, la vuelta, el giro, comienza a tachar la palabra Ser. El segundo tomo de *Ser y Tiempo* ya no puede publicarse, ha perdido sentido. Carece de alcance: la materia se ha disuelto. Salimos, o estamos aun saliendo, del materialismo. En este sentido, el famoso existenciario llamado Ser-para-la-muerte[4], tanto como gran parte de lo que podríamos considerar la primera etapa de la obra de Heidegger, pierden importancia. Ese lugar vacío del Ser será interrogado a partir de la poesía, pero ya no se trata de volver al sentido del Ser o a la cuestión de qué era la *physis* para los griegos. La ciencia, insistimos, tornó imposible ese campo. Estamos pues en la disolución de la materia en fórmulas. Quizá todavía en un materialismo de la letra. Insistamos, la filosofía comienza a escribir la palabra Ser tachada. Señalemos, asimismo, que las corrientes neo heideggerianas manifiestan, nos parece, una incomprensión del giro de Heidegger.

Veamos algunos sectores de la entrevista otorgada por Heidegger a *Spiegel*: "El desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra. Hace poco tuve en Provenza una larga conversación con René Char, el poeta y resistente, como usted sabe. En Provenza se han instalado ahora bases de cohetes y

la región ha sido devastada de forma inimaginable. El poeta, que no es precisamente sospechoso de sentimentalismo y de glorificar el idilio, me decía que el desarraigo del hombre, que está sucediendo, es el final, a no ser que alguna vez el pensar y el poetizar logren alcanzar el poder sin violencia."

En esta misma entrevista, Heidegger reconoce el fin de la filosofía: "El imperio de la «im-posición» (*Ge-stell*) significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin."

Una tercera y última referencia:

"HEIDEGGER: La filosofía se disuelve en ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología.

SPIEGEL: ¿Y quién ocupa ahora el puesto de la filosofía?

HEIDEGGER: La cibernética.

SPIEGEL: ¿O la devoción, que se mantiene abierta?

HEIDEGGER: Pero eso ya no es filosofía.

SPIEGEL: ¿Qué es entonces?

HEIDEGGER: Yo lo llamo el otro pensar." (*Entrevista de Spiegel a Martín Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1996.)

IV. Lacan y Heidegger. Habiendo alcanzado este punto, debemos interrogar la convergencia entre la obra de Lacan y la

de Heidegger. Si el universo se halla disuelto, si hay "diversos", no podemos esperar que el psiquismo (el alma del mundo, el hombre) permanezca incólume. A lo que ocurre en un plano le corresponde lo que acontece en otro. El psicoanálisis, y desde Freud, está en la vía de practicar una disolución de la mente, del psiquismo. Solo basta prestar atención al término mismo elegido por Freud[5]. El culmen de este movimiento, el cambio de paradigma, es conceptualizado de forma contundente por Lacan. Ya no se trata del interior del hombre, de lo que ocurre en su cabeza. El inconsciente, si debemos ubicarlo, se extiende entre la zona erógena y lalengua, y compromete a lo real del goce. El hombre es síntoma, *sinthome* (como escribía Lacan).

El psicoanálisis, repitámoslo, acompaña la disolución del psiquismo. No puede haber un pensamiento en la base del mundo. Esta idea es teológica. Así pues, y esto no es nada obvio, el psicoanálisis cumple una función histórica. Toma su lugar en la historia de las ideas. Esta función es paralela a la ciencia y converge con ella.

En la obra de Lacan, para decirlo directamente, los nudos borromeos culminan esta idea. Son su forma más acabada. Muy tempranamente, el esfuerzo de Lacan con la topología ya iba en esa dirección. Y en un plano práctico, el corte de la sesión: no importa la subjetividad[6]. El *sinthome* –insistamos en esto– es el hombre, lo que porta de más singular. "Es por intermediación del síntoma que podemos decir lo que es realmente ser un hombre, o sea, situarse por completo por el síntoma." (Cf. J. Lacan, intervención en *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 1978, n° 24, p. 249.)

La teoría de la transferencia, tal como se la encuentra en *Proposición*, toma desde entonces otro sentido y debe

ser revisada. Si se admite que es casi inaplicable, que, para hacer una comparación, utilizarla en la clínica cotidiana, es como apelar a la teoría de Milton Friedman para manejar un quiosco, entonces, lejos de recusarla, hay que hallarle su objeto propio y verdadero. ¿Qué es lo que Lacan pensaba con ella? El *ex nihilo* que comporta, el alcance que se le otorga allí a la letra, nos indica la respuesta[7]. Lacan piensa un campo que trasciende a la clínica analítica y que se atiene sobre todo a la descomposición del psiquismo. Y por esto es alguien en la historia del pensamiento.

Nos hallamos aquí en el punto álgido del encuentro entre Lacan y Heidegger[8].

Notas

1. La filosofía, nacida en las colonias griegas del Asia Menor, surge inicialmente como una pregunta por el movimiento, el devenir, la generación y la corrupción. Unos siglos después, se instala como pregunta por el Ser. En su origen, y en tanto conocimiento fundado, *episteme*, la filosofía no se diferencia mayormente de la ciencia. Con el correr de los siglos, las preguntas que le dieron origen son respondidas por la ciencia, especialmente por la Física del siglo XVII. Así, el movimiento termina siendo formulado por la física, la balística. En cierto sentido, la filosofía es una disciplina en retroceso. La ciencia avanza sobre su terreno y se apropia de lo que fueron sus contenidos propios. Actualmente, vemos dos corrientes filosóficas que sirven aun de refugio: la estética y el análisis del lenguaje.

2. Con Descartes −que separa las letras mayúsculas de los números (abre la combinatoria científica, y no solo por este mero hecho), que intenta en sus análisis justificar los desarrollos sobre dióptrica, física, la teoría de los torbellinos, etc. (Koyré analiza ampliamente este punto en sus conferencias en El Cairo)− nace el sujeto de la ciencia. Esa suerte de conjunto vacío que la duda hiperbólica genera y cuyo acmé estamos viendo en el mundo globalizado. Kant, ciento cincuenta años después, justifica el sistema newtoniano. Es la filosofía que corresponde a ese momento del desarrollo de

la ciencia. Las categorías a priori del entendimiento quedan en el lugar de un dios que tendría que tener acceso a los manuales de física para enterarse del orden del universo.

3. ¿Por qué Hegel ocupa un lugar en la historia de las ideas? Hegel, su figura del amo y el esclavo, es otro momento de la ciencia: el triunfo del esclavo es el de las letras minúsculas, las fórmulas. Y hay que reconocer que su enunciado del fin de la historia es hasta cierto punto irrefutable: el *Logos* ha dejado en el siglo XIX su lugar a las fórmulas. El fin de la historia no es una fantasía optativa. El *Logos* cumplió su ciclo, y alcanzó lo real bajo la forma de la letra. De ahí, pues, que Hegel sea el filósofo de la historia.

4. Si atendemos al hecho de que la muerte no tiene representación inconsciente, que es finalmente una creencia, el Ser-para-la-muerte no podría interesar del todo al psicoanálisis. O, en todo caso, interesaría como objeto de disputa; como el mito heideggeriano, quizá. O bien, se transformaría, una vez pasado al corpus analítico ese existenciario como concepto, en un término psicológico. En todo caso, en el mejor de los casos, llevaría al psicoanálisis hacia una dirección de conciencia. Por esto, Lacan habló en alguna oportunidad de "el-ser-para-el-sexo".

5. Las "figuras" freudianas de disolución de la psique (la disección de la personalidad psíquica, por ejemplo; el inconsciente, en general; la demonología freudiana, como se dijo), deben entenderse en la óptica que proponemos aquí en un sentido casi hegeliano.

6. Cfr., para este punto, el testimonio patético de Élisabeth Geblesco, *Un amor de transferencia. Diario de mi control con Lacan*, ed. Cuenco del Plata, Buenos Aires, 2009. La autora dice en varias ocasiones, y no se oye hablar, que lacan "rechazaba la transferencia".

7. El límite impuesto por la estructura de la castración implica que el sexo debe plantearse como real. En otro lugar, hemos desarrollado la fórmula del Seminario: (a)/menos fi ≡ Fi/real. Esta fórmula liquida la sexualidad y el psiquismo como "interiores": el sentido se halla sustituido al sexo forcluido. (Cf., p.e., mi artículo, *Estructura del Seminario I y II*, en Imagoagenda/contenidos exclusivos.)

8. Asimismo, existe una importante convergencia entre Heidegger y Lacan en lo que respecta al sujeto de la ciencia, tanto como a sus efectos de segregación y su vinculación con el capitalismo. (Cf., p.e., J. Lacan, *Petit discours aux psychiatres*. Hay tr. cast. en ficha de la EFBA. La versión francesa puede bajarse del sitio Web de la ELP.)

Psicoanálisis y política. El sujeto

Se tratará aquí de justificar una oposición que resulta de confrontar al concepto de sujeto en el psicoanálisis lacaniano con el sujeto en la política, el sujeto jurídico, o aun, el sujeto en la teoría de la ideología.

I. El *sujeto en psicoanálisis*. En psicoanálisis el sujeto se define como una "S" barrada (para graficarlo escribimos la "S", la abreviatura de significante, y luego la tachamos), $\$$. Esto significa que el sujeto consiste en un significante elidido. Voy a tematizar de cuatro formas el alcance y los dominios de esta definición.

−*Fórmula de representación del sujeto* (el trabajo de la significación): S_1 $\$$ S_2 (a). El significante representa al sujeto para otro significante, y (a) designa el resto de la operación. Esta es la lectura clásica y más corriente de la fórmula de Lacan. Leámosla de otra forma: el sujeto es idéntico al intervalo significante, y (a) cubre el intersticio. Luego, el objeto causa la representación del sujeto, que hasta entonces era intervalar. Dicho todavía de otra forma: es necesario que el objeto se separe del cuerpo para que el sujeto pueda leerse.

−*Transferencia*: En cuanto la representación que cuenta es sexual, el sujeto se halla representado ante el partenaire. La suplencia de la no relación nos instala en la transferencia. El analista funciona en principio como el Otro sexual (por la suposición que implica la transferencia que opera el objeto). De allí resulta lo que se llama caída del SSS (el final del análisis de la transferencia). La operación comporta dos ramas: $\$$ y (a): la destitución subjetiva y el deser. Al desunir $\$$ de (a) −la operación

es la misma que en la fórmula de representación del sujeto, en otro nivel de análisis– encontramos nuevamente la producción del significante elidido. La $ se produce correlativamente a la ausencia de relación sexual.

–*Cinta de Moebius*: Esta cinta es, como sabemos, el símbolo del sujeto. ¿Por qué? Si en un primer movimiento ambas caras se hallan "separadas", la aplicación de una cara sobre otra comporta autorreflexión. Se trata del sentido de la representación del sujeto, de su significación. El "pienso" parece ser objeto del pensamiento. Pero la inexistente flexión sobre sí, el corte que define a la banda, y en el que consiste, hace desaparecer al significante que pretendía aprehender al sujeto: obtenemos $.

–*Sujeto cartesiano*: Recuerdo brevemente el origen cartesiano de la subjetividad moderna. El Genio Maligno puede engañarme sobre las representaciones que me doy del mundo, la matemática, la física, etc. Me engaña una y otra vez. Pero en un giro aprehendo que para que me engañe sobre todas y cada una de las cosas que pienso, debo estar allí, debo existir. La deducción del sujeto que hace Descartes en esta vuelta de la duda metódica se produce sobre la carencia de representación y a partir de ella. Es identificable pues al conjunto vacío, y, luego, a $. Con esto se funda nada menos que la ciencia. Se trata de una categoría de sujeto, de una forma histórica de la subjetividad, de la que estamos lejos de salir. (El postmodernismo, en mi opinión, no hizo más que tematizar al sujeto cartesiano con atributos psicológicos, es decir, perdió el rumbo). Y que está llegando a su acmé con la escalada del capitalismo (el correlato de la ciencia) a nivel global. Convengamos que habría que distinguir y precisar el concepto de sujeto tal como lo utiliza

el psicoanálisis respecto del sujeto de la ciencia. (Para ampliar este punto, cf. *La ciencia y la verdad*, en *Écrits*, Ed. du Seuil, París, 1966, pp. 855-877.)

Estas cuatro tematizaciones se ligan entre sí y son convergentes.Cuando, en la cinta de Moebius, aplico una cara sobre otra para aprehender al sujeto, lo obtengo como falta de representación, puesto que solo hay una cara. Este movimiento confluye con la deducción del *cogito* en Descartes (que produce al sujeto como representación vacía, puesto que si quisiera saber quién es o asignarse algún contenido, el Genio Maligno lo engañaría).

El trabajo de la significación en tanto consiste en la representación del sujeto entre S_1 y S_2 se equipara a la cinta de Moebius (los significantes 1 y 2 son sus caras). Y lo mismo ocurre con la transferencia (la fórmula de representación del sujeto es de por sí transferencial): si el sujeto funciona únicamente como suposición es porque carece de representación sexual, no puede ser representado ante el Otro sexual (el significante índice 2). Toda la transferencia se equipara así a la ilusión de que la cinta tiene dos caras y el sujeto puede afrontar la imposibilidad de la relación sexual. Cuando este movimiento llega a su fin, el sujeto surge como $\$$.

II. El sujeto en política. La subjetividad correspondiente al otro lado de la oposición que estoy desarrollando dispone de una representación efectiva. El sujeto se apropia del S_2 (el saber) que comporta la representación. Así, ya no podemos de ninguna manera notar al sujeto como $\$$.

Doy algunas definiciones rápidas:

−*Sujeto político*: Es la clase social, el partido, un sujeto

colectivo. Remite en todos estos casos y en otros a formaciones "ya allí": la familia, el contrato social, incluso la transformación de lo real. Una de las definiciones que encontramos: "Tonalidad de una persona o un conjuntos de ellas".

–*Sujeto jurídico*: Se trata de las personas naturales o jurídicas (individuos o personas ficticias) titulares de un derecho (entes o seres).

–*Sujeto en teoría de la ideología*: Hallamos aquí una operación de desalienación (de donde el recurso a la teoría de la constitución especular del yo en Lacan) que apunta a una representación "correcta". Esto, obviamente, supone la existencia de un mundo, una objetividad, que sirva de referente. (Hoy ya no es seguro que exista un mundo.) El sujeto en juego en la teoría de la ideología se encuentra, como se puede apreciar, muy próximo al sujeto del conocimiento.

–*Sujeto en Marx*: Respecto de Marx hallamos una polémica sobre el hombre (alienado o no), la humanidad, que no podría, se aduce, presentarse como concepto o categoría. Pero dejo aquí de lado esta objeción que se ha planteado a Marx.

En todos los casos, se da un saber que se apropia. Es un saber que se alcanza en la representación. Es la historia, la teoría de la historia (el materialismo histórico, si se prefiere), o el corpus del Derecho, incluso la conciencia de clase.

Este saber legítimamente alcanzado, pasible de ser usufructuado, utilizado, debemos oponerlo al saber supuesto, que no tiene solución y cuyo destino es ser evacuado.

Observemos que la operación de representación no comporta resto y que no hay elisión de significante. El sujeto está lejos de ser intersticial. No se sitúa en el intervalo de la cadena. Podemos notar entonces a este sujeto como "S".

III. Oposición de una categoría y otra de sujeto. De un lado, hallamos la $, un sujeto que se define por la elisión del significante, del otro, hallamos un sujeto siempre representado, es decir, S.

$ *versus S*

Esta es la oposición central que encuentro entre el sujeto en el psicoanálisis y el sujeto tal como aparece definido en diversas teorías políticas y sociales. Y es lo que hace que la compatibilización de estos dos planteos sea en extremo dificultosa, si no imposible.

IV. Intentos de síntesis. Diversos autores han tomado la teoría de Lacan (y el psicoanálisis en general) y la aplicaron a una reflexión política o ideológica.

Zizek: Sobre este autor observaría que toma y pasa en bloque la cuestión de lo simbólico y el sentido para trabajar en teoría de la ideología. Por esto, pierde especificidad la ideología (se hace equivalente al sentido). Si todo es ideología, si puede efectivamente demostrarse todo, no puede demostrarse nada. Hay que agradecer a Zizek que nos muestre tan claramente qué es una psicología lacaniana y por qué la teoría de la ideología está tan cerca de la fenomenología. Zizek es uno de los "autores líquidos" de moda hoy. Esto se muestra, por lo menos, en tres cuestiones: 1) la improbable síntesis de Lacan y Hegel; 2) la teoría de la ideología y su mundo sostenido en la representación (vs. el significante y el mundo disuelto en fórmulas). La teoría de la ideología no es compatible, en muchos puntos, con el psicoanálisis, en tanto comporta un sujeto de la representación

(que, a veces, en Zizek toma la forma de lo virtual); 3) la psicología lacaniana a la que Zizek se empeña en alimentar (por ejemplo, cuando aborda la teoría de los registros y el nudo).

Althusser: En su obra encontramos la famosa frase "el sujeto sin proceso ni fines". No hay sujeto agente, y el lugar de la historia como causa queda vacío. Recordemos que esto responde a una fuerte identificación del marxismo (del Partido, de la conciencia de clase, etc.) con la historia. No obstante, el problema consiste en saber si la modificación de lo real que acciona el sujeto político (aun devenido aleatoriamente), o la historia, o la praxis, ya estaba allí o no. Dicho esto, debemos reconocer que Althusser tiene su lugar en la historia del marxismo: rehabilitó la práctica teórica como una forma de materialidad. Toda su importancia, según creo, se halla en ese punto.

El imaginario colectivo: Esta suerte de sintagma congelado aparece en muy diversos autores. Es un concepto útil, suerte de comodín, para operar en teoría de la ideología o para escribir un artículo periodístico. Introduce otro sujeto bien bizarro: hecho con fragmentos de Sartre, Freud y Lacan, Jung.

Recuerdo, para concluir, que Lacan prefería el término "mitología de la representación" al de "teoría de la ideología".

El poder. La maleabilidad de las personas

Solo unas pocas indicaciones podrá encontrar aquí el lector sobre el concepto de poder en la obra de Lacan, que está muy lejos de haberse centrado en ese término. Las referencias a aquel concepto son escasas y dispersas. Así, podríamos encontrarnos en el caso de que pidiéramos a un sistema teórico que dé cuenta

de problemas para los que no fue ideado. Esto ocurrió con el marxismo, cuando se le preguntaba si el lenguaje era o no una superestructura.

Hecha esta salvedad, podemos comenzar por una observación elemental. La fuerza que adjudicamos al poder, su vector de fuerza, se opone a otro vector; no puede pensarse por sí solo y en el aire. No me refiero a una "coyuntura", un equilibrio o un campo de fuerzas, tal como el del campo político. Este otro vector concierne a los grupos humanos, las masas, los ciudadanos. Intentaré situar aquí, y respecto de estos grupos, algo que puede extraerse de la práctica más corriente del psicoanálisis: *la debilidad, la maleabilidad de las personas*. El poder se aplica, se contrapone, conduce o manipula a gente cuya situación es mucho más precaria, en diversos aspectos, de lo que parece a primera vista. Es de este segundo vector, el objeto del poder, del que me ocuparé sobre todo, aunque no exclusivamente, en esta reflexión.

Esta "debilidad", esta situación de precariedad del ser humano, fue tempranamente ubicada por Lacan mediante la cuestión de la prematuración. Su alcance no concluye, por ejemplo, con una mielinización suficiente de las vías de conducción nerviosa. Persiste por siempre. Se ve encubierta por la vida en sociedad. El hombre, se nos repite, es un ser social. La sentencia, nos parece, tiene un revés: comporta una inadvertida sumisión de las personas, una viscosidad lista para usar.

I. Infraestructura. En el análisis social, en los fundamentos de la reflexión sociológica, especialmente bajo la influencia marxista, encontramos dos problemas poco situados y que de

cobrar estatuto podrían modificar sustancialmente los planteos:

–Un primer problema atañe a los cuerpos en cuestión. Todo puede ser ideología, todo puede ser historizable; los hombres viven y no trascienden su época. Sin embargo, las zonas erógenas son las mismas que hace diez mil años atrás, veinte mil. No todo es historia, y todo es ideología salvo las ideas, las marcas que portamos, en sí mismas. Tegumentos y cicatrices conllevan la cuestión del goce –cuestión ajena, hasta el momento y que sepamos, a la reflexión social, política–. Lacan llegó a decir que las ciencias humanas pululan alrededor de ese término, de ese dato, como nubes, condensándose, y sin siquiera sospecharlo[1].

–El lenguaje no puede reducirse a lo social. Incluso, perfectamente al revés, podríamos decir que el lenguaje posibilita la existencia de la sociedad. Sabemos que fue a partir de la interdicción de la pregunta sobre el origen del lenguaje que surgió la lingüística contemporánea. Recordemos, asimismo, el argumento que encontramos en *Introducción a la obra de Marcel Mauss*[2], de Lévi-Strauss. Este autor señala una petición de principio que debe evitarse: ¿cómo habrían hecho los hombres para ponerse de acuerdo sobre el significado de las palabras si para eso necesitaban hablar? El lenguaje no puede reducirse a la producción social, a los modos de producción, a la economía, ni siquiera a los intercambios sociales.

El cuerpo. Entre las zonas erógenas (que no pueden flexionar sobre sí) y el lenguaje (que no provee el significante apto para situarnos en un sexo) circula el rechazo del goce. Entre las zonas erógenas y el lenguaje (que son cosas, admitamos, que en principio no tienen mucho que ver entre sí) circula la castración, es decir, lo real. En términos más simples: un objeto empalmado de alguna manera con una zona erógena determina

muy diversos niveles de la conducta subjetiva. Se ve por dónde el psicoanálisis despega de la ética tradicional (el goce es otra cosa que el placer; por varios de sus costados es un mal). Y, en cuanto a lo que nos ocupa, se intuye por dónde el status del goce cambia el alcance de la reflexión histórica y sociológica, los análisis sobre el poder.

Veamos a este respecto un párrafo del seminario XVI: "Se nos cuentan (en la obra de Sade) los excesos más extraordinarios ejercidos respecto de víctimas de las que podemos sorprendernos de su increíble supervivencia. Pero ni uno solo de esos excesos deja de ser, no solo comentado, sino fomentado por un orden. Lo más sorprendente es que esto no provoca ninguna revuelta. Pero, después de todo, nosotros también hemos podido constatar por ejemplos históricos que las cosas pueden suceder así. En esas tropillas que han sido empujadas hacia los hornos crematorios no se ha aparentemente jamás visto a alguien ponerse de golpe simplemente a morder el puño del guardián. El juego de la voz halla aquí su pleno registro. (…) Tal es la estructura de esas pulsiones, en la medida en que revelan que un agujero topológico puede por sí solo fijar toda una conducta subjetiva."[3]

Alcanzamos así uno de los ejes de la debilidad, la maleabilidad, sobre la que se aplica el poder. Esta extraña relación entre la habitación del cuerpo, la lengua y, para decirlo como Lacan, el ser-para-el-sexo[4], vale decir, la no relación sexual, constituye en cierta forma el "hardware" del hombre, la "infraestructura" de la cuestión. El ser humano, y no Dios, decía Lacan, es un compuesto trinitario. Sobre esta "infraestructura" encontramos montadas a las personas, que son la mira del poder. Y estas personas se las ingenian, con las historias que inventan y con

los sueños que sueñan, para circular por el mundo donde se representan.

El hombre dice que tiene un cuerpo y allí radica la trinidad a la que aludíamos. No dice que lo sea. No lo es, lo tiene. Lo que él entonces "es" (sobre todo por el lado de la palabra y las historias y el ser que esta moviliza) necesita hacerse del cuerpo para habitarlo. El estrago del lenguaje es tal que ni siquiera somos el cuerpo que tenemos. Lo habitamos únicamente porque podemos construir un pedestal que le dé sentido[5].

El lenguaje. "El dicho primero –sentenciaba Lacan– decreta, legisla, aforiza, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad"[6]. En términos clásicos, el significante tiene función activa en la producción del sentido; y, por lo demás, es esta instancia la que hace surgir al sujeto. Más allá y con independencia de lo que opinemos de esto, nos domina porque nos precede y constituye.

George Steiner, recordemos, aborrecía al Barthes –ni siquiera lo menciona por su nombre– que sostenía que el lenguaje es fascista. Sin duda, el genio de Steiner es grande. Pero hay que reconocer que Barthes sabía de qué hablaba. El lenguaje tiene propiedades hipnóticas y moviliza un sueño al que despertamos cuando despertamos.

El lenguaje hace que vivamos inmersos en el sueño de la representación, es decir, en el sueño del Universal[7]. Somos aristotélicos, por el lenguaje y porque hablamos, aunque ignoremos por completo la mira y la obra del filósofo. Soñamos no solo cuando dormimos. Soñamos despiertos, casi todo el tiempo (por no decir, soñamos siempre). Freud intentó despertarnos y esto duró lo que dura un instante. No lo consiguió. Perdió la oportunidad.

Quizá despertamos brevemente en el análisis personal, en nuestra experiencia de análisis. Quizá el "pase" fue algo básicamente destinado a situar esa experiencia: la destitución, la caída del Universal (o la aprehensión del Universal de la falta).

Con el símbolo, transcurriendo en él, estamos pues inmersos en una película. En algún momento, tal vez nos está permitido ver la pantalla en blanco. No es seguro.

II. Superestructura. Aquel "hardware" está encubierto, racionalizado, y, si se prefiere, incluso ideologizado por toda la actividad social, y hasta por los síntomas que individualizan al hombre. Pero, en particular, en la obra de Lacan encontramos por lo menos tres términos que hacen de *pendant*, en otro nivel de análisis, de la "infraestructura" de zonas erógenas y lenguaje: el sentido común, la circulación, y el fantasma colectivo.

El sentido común: Convengamos en que no es del todo fácil "meterle" algo en la cabeza a la gente. Ya tienen bastante con lo que tienen dentro (incluyendo el cuerpo, aunque precisamente no esté en su cabeza). Si se trata de manipular y conducir, de ejercer algún tipo de poder, mejor aparentar "meterle", y no meterle, lo que ya está ahí. Y lo que las personas tienen en la cabeza es, en parte al menos, sentido común.

Ahora bien, ¿qué es el sentido común? Respondamos rápidamente: es el comentario de la película, del sueño en el que existimos. Es el comentario que la reproduce, la resume o la multiplica. Es la faz amable y onírica del poder del símbolo. La faz tan verbal como hedonista de nuestras existencias.

Tal como en el caso de la elaboración secundaria del sueño, el sentido común, y asimismo tal como un elemento de

puntuación del discurso onírico, provee una fachada manifiesta a nuestras vidas, a nuestro andar. Aceita un poco las cosas. En algunos casos permite seguir el camino, en otros lo facilita. Y, a veces, el sentido común sirve hasta para reducir la angustia.

En la práctica analítica, en el poder, en el micropoder del consultorio, el sentido común es, o representa al menos, nada menos que la sugestión[8]. El sentido común es una forma atenuada, light, de la hipnosis, del carácter eminentemente imperativo del lenguaje. Lo vemos operando, por ejemplo, cuando el analista, el psiquiatra, el psicólogo, le dice a su paciente: "Usted a su edad... ¿Para qué se va a hacer problema?"

Si el paciente tiene setenta y nueve años, ¿para qué se va a hacer problema de su vida? Ya la vivió. Poco puede cambiar. Pero si tiene dieciséis, y todavía no la vivió, ¿para qué se va a hacer problema? Solo hace falta un poco de sentido común. Si esto funciona, estamos en el terreno de la sugestión y su eficacia. La sugestión, como el yudo, trabaja con la fuerza del otro. No aporta nada nuevo. Todo está allí y simplemente se trata de aprovecharlo.

La circulación: La sugestión de masas también existe. Pero en cuanto al poder y la política las cosas presentan varios giros diferentes. El sentido común, perdiendo su significado, vira hacia la circulación, se emparienta con ella. Se trata de que haya un sentido, una dirección (la izquierda, la derecha, por ejemplo). Hay circulación cuando hay una dirección, cuando las cosas marchan o se dice que se las va a hacer marchar. Cuando hay una dirección, un sentido que nos indica hacia adonde ir, entonces hay una buena dirección. Es una de las preocupaciones fundamentales, observaba Lacan, de la policía: ¡Circulen!

Que alguien –el político, el Amo– sepa hacia dónde ir, hacia dónde va, es otra cuestión. No se trata de que se sepa, se trata de ir. De encaminarse. Allí radica, según la teoría de los cuatro discursos, la eficacia, el éxito del discurso del Amo: la apariencia de una dirección. "¡Continúen trabajando!"

El poder no es más que parte del sueño que sueñan los soñantes, los individuos de nuestras sociedades. Es también una forma de intervención en esos sueños. Se encabalga en ellos, los cierra, los completa, los comenta. Es una voz que adquiere su tono imperativo en función del sueño mismo y su fuerza propia. Es otra forma de manifestación, como hemos observado, del Universal. Y por eso Lacan sostenía la idea de que un saber totalizado, completo, es esencial a la política[9]. Quizá por esta razón no se ha revisado nunca la influencia de la filosofía nominalista inglesa en nuestras democracias. Con Guillermo de Occam muy alejado en el tiempo, pero detrás de los desarrollos de Thomas Hobbes y John Locke. Se trata de la representación universal del sujeto político, y de la teoría del signo que le es concomitante[10].

El fantasma colectivo: El sentido común y la circulación comunican y convergen con lo que Lacan llamaba "fantasma colectivo". Este término comporta una identificación del cuerpo con la vida (la pila de cadáveres y las estatuas, son ejemplos de esta identificación). Se trata de un hápax. El término figura solo una vez, y tangencialmente, en la obra de Lacan. Es lo que hace, decía Lacan con resignación, que cuando la votación es secreta, resulta el nombre de dos o tres personas y no más. Las menos peligrosas. Tal como en el caso de los dos términos anteriores que hemos presentado aquí, el fantasma colectivo también retrae las cosas al principio del placer, aunque no sea

este el principio que lo define. El principio del placer es la función, se sabe, del fantasma (a secas). Puesto que así se llama en Lacan a este principio. Resulta entonces una distribución: el fantasma es el principio del placer; el fantasma colectivo es el principio de realidad.

"Se advierte que todos los pequeños fantasmas colectivos se juntan, se unen en un ramillete (…) No es sorprendente si se piensa en la relación de la Cosa con la muerte, en tanto que a este respecto evoqué el buen sentido: lo no demasiado peligroso. Es lo que se llama el principio de realidad y que en tanto se opone al principio del placer, aquí se opone muy rigurosamente, puesto que el principio del placer tiene sólo una definición posible. Es la del menor goce posible"[11].

Si miramos ahora nuevamente, y después de este breve recorrido, a "las personas", a los ciudadanos, a los objetos del poder, podemos apreciar un poco mejor las cosas. Nuestros cuerpos, al estilo de una vacuola, agujereados (el cuerpo interesa al psicoanálisis en tanto agujero), adquirieron contornos inciertos, vaporosos. Nuestra personalidad –nuestros juicios y convicciones, nuestras creencias– se tornó, para decirlo suavemente, un tanto *flou*.

De un lado, y como decía Lacan: "Esto deviene muy divertido si, en lugar del otolito, ponen un pedacito de hierro, y después juegan con imanes alrededor. Esto la hace gozar (a la pulga de mar) (…) Es exactamente como un hombre en su vida moral"[12].

Del otro lado, recordemos que ciertas especies *del objeto (a)*, es decir del pedacito de hierro, se encuentran hoy *a nivel planetario*: la mirada y la voz[13]. En mi opinión, este dato nos dice claramente en qué nivel encontramos los hechos de poder en el mundo actual. La sugestión, el discurso del Amo,

o su variante capitalista[14], y el buen sentido (la realidad que suponemos y a la que nos aferramos), se pueden potenciar prácticamente hasta donde se quiera.

Notas

1. Cf. J. Lacan, *Discurso de Tokyo*, en el sitio WEB de la ELP, "pas tout lacan", en especial los dos o tres párrafos finales del texto.

2. Lévi-Strauss, *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en *Sociología y antropología*, de Marcel Mauss, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 38-39.

3. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, ed. du Seuil, París, 2006, p. 259.

4. J. Lacan, *Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil*, en *Psicosis infantil*, AA.VV., Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 150-161. Todo el texto de Lacan gira alrededor del término "ser-para-el-sexo".

5. Cf. J. Lacan, *Joyce le symptôme*, en *Joyce avec Lacan*, París, Navarin, colección "*Bibliothèque des Analytica*", 1987. Se trata del escrito que Lacan entrega a Jacques Aubert, por pedido expreso de este, y que fuera publicado inicialmente en ed. CNRS, 1979.

6. J. Lacan, *Écrits*, ed. du Seuil, París, 1966, p. 808.

7. J. Lacan, *Le rêve d'Aristote*, en *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, n° 6, París, 2000, p. 3.

8. Cf. J. Lacan, *Télévision*, ed. du Seuil, París, 1974, p. 19.

9. J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, ed. du Seuil, París, 1991, p. 33.

10. Cf. J. Lacan, seminario XV, *L'acte psychanalytique*, lección del 7 de febrero de 1968, inédito. Lacan señala en esta lección la vinculación de la política con la metafísica (que no se ocupa de otra cosa que de rellenar el agujero político), y especialmente con la filosofía nominalista inglesa. Los sistemas representativos (parlamentarios, presidencialistas, etc.) se basan todavía hoy en una teoría del signo y una síntesis entre Universal y Particular muy precarias.

11. J. Lacan, *Séance de clôture*, *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 18, publicación interna de la EFP, París, 1976, p. 269.

12. *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 233.

13. En cuanto a la escalada planetaria del objeto (a), cf., por ejemplo, J. Lacan, *Breve discurso a los psiquiatras*, en el sitio WEB de la ELP, "pas tout

lacan". Hay versión castellana: ficha publicada por la EFBA.

[14.] Para el discurso capitalista, cf. J. Lacan, *Du discours psychalytique*, en *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 10, París, 1984, pp. 3-15 y esp., para la escritura del discurso del capitalista, p. 8. En la revista *Psyqué* (n° 22, Buenos Aires, 1988) circuló una traducción de un sector de la conferencia de Lacan que incluía la referencia al discurso del capitalista.

Fantasías de estudiante

La síntesis entre dos sistemas, entre dos autores, la transliteración o la simple traducción de uno a otro, es en ocasiones un proyecto teórico, un programa ideal de estudios, y con frecuencia una fantasía, común en muchos estudiantes de psicología. Se sabe que en una época constituyó el horizonte trazado por el positivismo, y que éste tuvo mucha influencia en la organización de nuestra universidad. Cabe pues esperar que los profesores aun hoy se regocijen haciendo Uno y buscando el árbol unánime del saber den el ejemplo.

Veremos aquí tres de esos intentos de síntesis y su equivalencia, esperamos demostrarlo, en tres fantasías.

I. Nuestra primera fantasía de estudiante refiere al marxismo. Recordemos, para situarnos, el prestigio que aún conserva un texto como el *Antiedipo*, de Deleuze y Guattari, y sobre todo recordemos su subtítulo: *Capitalismo y esquizofrenia*. Se condensa allí toda una década, los setenta. Pero sobre todo se condensa la expresión de deseos que centró y encerró esa década. ¿Quién no ha soñado con compatibilizar el inconsciente freudiano con el modo de producción capitalista? En cierto momento, la teoría de la ideología parecía ser prima hermana del aparato psíquico. Recordemos también a aquellos intrépidos que intentaron dar una base más amplia a la relación entre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo en tanto

entidad clínica, el fetichismo freudiano, la escisión del yo. Y, además, hemos oído exclamar: ¡Si Marx hubiera dispuesto del concepto de producción tal como lo pensó Lacan!

Algunos de los párrafos emblemáticos donde se origina esta fantasía se hallan en *Contribución a la crítica de la economía política*: "En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales". Un poco más adelante: "El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social". ¡Qué no hubiera dicho Marx si hubiera dispuesto del concepto de inconsciente! Y para rematar: "El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia".

El problema comienza cuando se advierte que *el marxismo*, el materialismo histórico si se prefiere seguir a Althusser, *opera por la reducción del saber a la materia ya allí*, a las condiciones de producción de la vida social −hasta que Althusser, al final de su obra, propone el concepto de materialismo aleatorio−. El despliegue del saber se da en relación –tal como la rosa de la que habla Hegel en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, y por mucho que Marx invierta a Hegel– a condiciones ya inscriptas en un tipo de materialidad. Son estos los modos de producción que conforman la infraestructura de la vida material y económica. Y, más allá, incluso y simplemente

la materia a secas. Es en este preciso punto que el paralelo con el psicoanálisis se fractura. Si hay algo en el centro del psicoanálisis, si es que la teoría tiene un centro, es que el sujeto supuesto saber no puede sostenerse. El psicoanálisis es la puesta en marcha de una operación de disolución de esta instancia. Esto, se sabe, introduce una lógica rara, pero en todo caso ajena a la dialéctica.

Piénsese, para tener una idea rápida de lo que está en juego, en lo que fue la centralización de la economía en la Unión Soviética: la fe en la planificación –la llamada economía de mercado, como se puede intuir, es su *pendant*–. O, piénsese, en las profecías de Marx sobre el país, Gran Bretaña, donde se debía producir la primera revolución social, que ejemplifican también esa cuestión. Y no importa que no se hayan cumplido, sino cómo y a partir de qué se las dedujo. Conviene recordar la crítica de Popper, aunque no nos interese aquí particularmente: Marx –sostenía este autor– imaginó un desarrollo desproporcionado de las fábricas basadas en el motor a vapor, que ocuparían cada vez a más gente, y, asimismo y concomitantemente, grandes ejércitos que irían a sublevarse –en función de sus intereses de clase– aprovechando su organización ya dada y un armamento disponible. Pero la técnica siguió otro curso.

El freudomarxismo se fractura ante el problema del saber. *El materialismo* (y no sólo el de Marx) *se enfrenta a una disolución paulatina de la materia en fórmulas, en letras.* Hegel, desde entonces, no es tan idealista como quieren hacernos creer las etiquetas.

Al evolucionismo, que deduce el desarrollo a partir de una instancia inicial, germinal, debemos oponer el creacionismo –hasta tanto encontremos algo mejor y mientras aceptemos

mantenernos en los límites de esa oposición–, aunque esto resulte paradójico. La única forma de desalojar el supuesto de un saber en el origen, un dios ya allí (en la materia), es alguna forma de creación *ex nihilo*.

II. Por último, el núcleo de la fantasía freudolacaniana consiste en decir que Lacan dio la verdad de Freud, lo desalienó de un lenguaje inadecuado, antiguo; y que, entonces, son más o menos lo mismo y la misma persona. Por supuesto que esto no excluye –cualquiera que haya leído el *Discurso de Roma* lo sabe– que se trate en Lacan de un proyecto teórico, incluso de un programa: el retorno a Freud. En la medida en que Lacan fomentó esta idea produjo una multitud de fantasías de estudiante. Aun aceptando que *Tótem y tabú* dé nivel de estructura a la castración, y que no sea una fantasía más en el medio inconsciente, este complejo no tiene en Freud el mismo estatuto que adquiere en Lacan.

La noción freudiana de filogénesis hoy (y desde unos treinta y cinco años atrás) podemos entenderla como sinónimo de estructura, y decir que es una manera de decir de la época. Pero aún como estructura, la castración no tiene la misma función en uno y otro. En Freud es un obstáculo, un complejo generador de síntomas, porque su obra parte de la posibilidad de la relación sexual. Freud encuentra allí la fuerza que mueve las cosas, su sustrato energético; y esto es, sin duda, algo en lo que creía. En Lacan, por el contrario, en la medida en que la relación sexual es considerada inicialmente como imposible –según un movimiento que recuerda las investigaciones de Alexandre Koyré–, la castración viene a componer las cosas.

Por eso, el punto donde se encuentran la lengua y la sexualidad

remite en Lacan directamente a la castración. Es el aspecto central y aun axiomático de la teoría. Pero esto no ocurre en Freud, para quien el problema se plantea en otros términos. Freud nunca aludió a una vinculación axiomática entre lengua y sexualidad. *El aparato psíquico*, en tanto *es la usina que transforma una energía preexistente*, se instala precisamente en ese punto, lo recubre y lo desplaza, y muestra que la representación inconsciente no es el significante lacaniano.

Así, también cabe para el freudolacanismo una crítica similar a la que hicimos respecto del freudomarxismo. Que Lacan haya superado el complejo de castración en el final del análisis –hablando teóricamente– lleva directamente al sostenimiento en Freud del análisis como formación diacrónica del sujeto supuesto saber –excluyendo su aprehensión sincrónica y por tanto su caída–, es decir, en toda una faz esta instancia resulta sostenida y se torna inevacuable.

El discurso del capitalista. Un hápax

Voy a comentar un sector de una conferencia de Lacan en la universidad de Milán, cuya fecha es el 12 de mayo de 1972. Esta conferencia aparece publicada por primera vez en un libro que se llama *Lacan en Italia, Lacan en Italie*, de ediciones La Salamandra, una edición bilingüe que aparece en 1978. El título de la conferencia es *Del discurso psicoanalítico*. Posteriormente –el libro *Lacan en Italie* se agota rápidamente– reaparece en una revista que se llama *Bulletin de l'Association freudienne*, en el número 10, de diciembre de 1984. Actualmente se puede bajar del sitio de la ELP, poniendo en el buscador "pas tout lacan". *Del Bulletin*…, creo, se tomó el texto para

una traducción al castellano que aparece en la revista *Psyqué*, número 22, en 1988. Pero lo que aparece publicado en ese número de *Psyqué* es un fragmento del texto de Lacan, la parte donde habla del discurso capitalista. Esto es así, en parte y según creo, porque la conferencia de Lacan aborda mayormente otro tema. El discurso capitalista es un pequeño sector, la charla de Lacan apunta a otras cuestiones y esto aparece, no exactamente como una digresión, pero con poco desarrollo. Con esta publicación comienza a ser conocida entre nosotros la existencia en Lacan de una escritura de un quinto discurso (cosa que veremos que es discutible, problemática). Se populariza la estructura del discurso capitalista, casi como un enigma, por la falta que comentaba de mayores referencias al tema. Este quinto discurso es un hápax. Esto significa que un término, un concepto –como ustedes saben–, aparece una sola vez en una obra. No se lo retoma nunca como tal. Existen referencias en Lacan, en muchos sectores de la obra, al discurso capitalista, al capitalismo en general, pero no hay otra referencia a la escritura de un quinto discurso, que sería el discurso capitalista. Hay otro término en Lacan que también es un hápax –y seguramente existen algunos otros–, el fantasma colectivo, y no está lejos de esta problemática. Ese término se encuentra en el cierre de un congreso de la EFP y está en una *Letra* de *L'École*, una publicación interna de la escuela de Lacan. Pero no lo voy a comentar, quería simplemente aproximarlo, mencionarlo. Si lo situamos en relación con el Seminario, la charla de Lacan en Milán es contemporánea del seminario XIX, *…ou pire.* Se ubica entre las lecciones 15 y 16 de ese seminario, es decir, sobre el final del desarrollo. Estas lecciones son del 10 de mayo y del 17 de mayo de 1972. Si recordamos

que la escritura de los discursos aparece por primera vez en el seminario XVII, estamos muy cerca de la problemática y del origen de la teoría de los discursos, un poco antes de que empiece la serie de seminarios sobre los nudos borromeos. Voy a tomar tres cuestiones para situar los discursos y precisar la escritura del discurso capitalista. La primera cuestión que debemos resolver es por qué son cuatro, ya que si producimos una permutación de las letras, una permutación simple, los discursos deberían sumar veinticuatro. Esto porque en una permutación la fórmula es factorial de 4, 4!, es decir, 4.3.2.1=24. Entonces hay que ubicar qué limita la circulación. (Las letras circulan sobre un tetraedro con la base cortada. En un momento lo voy a dibujar en el pizarrón.) Y lo que la limita es que hay dos pares de letras que no pueden aparecer una a continuación de la otra, seguidas. Se trata de la contigüidad entre S_1 y (a), y entre S_2 y el $\$$. Esto produce una circulación en bloque de las letras, y es lo que hace que no se puedan desordenar. Así obtenemos solo cuatro discursos, que son los que conocemos. Para comenzar a entender los discursos, la limitación a cuatro posiciones es una cuestión decisiva. Hay que empezar por entender esto para poder situar correctamente el alcance que tiene esta formulación, su sentido. (Al pasar comento que el intento de sistematizar veinticuatro discursos se hizo. En una *Letra de l'École* hay un trabajo de Bernard This sobre estos veinticuatro discursos. Es la *Letra* número 21 que recoge un congreso del EFP sobre los matemas del psicoanálisis.)

Segunda cuestión: la letra que figura arriba y a la izquierda, en el lugar del *semblant*, da nombre al discurso. Si está el S_1, por ejemplo, estamos en el discurso del Amo, porque el S_1 es el

significante amo. Si está el S_2 se trata del discurso Universitario, porque S_2 es el saber; etc.

Tercera cuestión: el piso inferior figura la impotencia y la verdad, y aun la impotencia de la verdad. El piso superior refiere a la imposibilidad. Por eso vemos que en este piso se presentan parejas. El maestro, el profesor y el alumno ilustran la imposibilidad de enseñar. El amo y el esclavo ilustran la imposibilidad de gobernar, etc. Y estas imposibilidades se ocultan tras la verdad, es decir, por el piso inferior. Y de aquí hay que concluir que la idea que tiene Lacan de la verdad es muy peculiar. El acento está puesto sobre lo real y no sobre la verdad, que aparece como una suerte de coartada frente a la imposibilidad: la verdad envisca lo real. En otros términos, Lacan es muy poco filosófico: está lejos de amar la verdad.

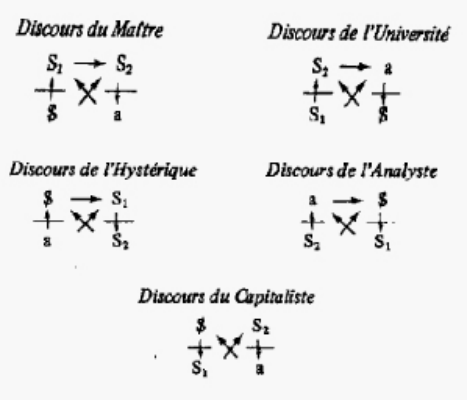
En este momento, para este comentario que hago hoy, nos interesa especialmente la primera convención, porque es la que está cuestionada por la existencia del discurso capitalista. Al escribirlo en Milán, Lacan altera, transgrede las convenciones que él mismo estableció para los discursos. El $\$$ y el S_2 quedan en contigüidad; y el S_1 y el objeto, también.

Lacan, que advierte lo que está haciendo, cambia la dirección de una de las flechas y elimina otra.

Además, caracteriza al discurso capitalista como una variante del discurso del amo. No se trataría tanto entonces de un quinto discurso, como de una variación de uno de los cuatro. Y esto no es del todo lo mismo que hablar de un quinto discurso. Igualmente, los problemas que han sido introducidos subsisten y uno se pregunta si se hubiera animado a enunciar este discurso en París, en su seminario.

Que el S_1 y el (a) no figuren en contigüidad significa que no hay

representación del objeto, no hay simbolización. Mientras que entre S_2 y $\$$ podemos decir que no hay saber subjetivo. El saber que interesa al psicoanálisis es el saber supuesto, dado que con este saber se supone al sujeto mismo. Es el saber inconsciente. Entonces, una vez que entendemos esto, advertimos que la teoría de los discursos tiene una aplicación estrictamente limitada al campo del psicoanálisis y completamente tributaria de la transferencia (tanto la falta de representación del objeto como el saber supuesto participan de un campo que es el de la transferencia). No se trata de una teoría general de los discursos, en un estilo por ejemplo que podría ser el de Foucault.



Y esto en principio porque si uno estudia períodos históricos a la manera de Foucault, Lucien Febvre o quien fuere el autor, no hay manera de esquivar el saber convencional, el que no es supuesto, el saber común y corriente. Ni siquiera sería legítimo hacerlo, sería una especie de locura u obstinación sacar de juego al saber posible, equivaldría a privarse del objeto que se está estudiando.

Hago una pequeña digresión. Del lugar del *semblant*, el que decía que daba nombre a los discursos, vía Althusser y los alumnos que estudiaban tanto con Lacan como con Althusser (Alain Badiou, Miller, etc.), surge la cuestión de la dominante, la a-dominante o dominancia, en el marxismo althusseriano. Cuando se dice por ejemplo que el feudalismo tiene una superestructura con dominancia religiosa, o en el capitalismo jurídico política.

Otra elaboración que pasa del lacanismo al althusserismo, que tiene una influencia de Lacan, es el concepto de causalidad metonímica. Se trata, simplificando mucho, de una falta que tiene efectos, que funciona como causa, y que aparece desplazada sobre otros elementos, en otro plano, efectivamente existentes. Entre nosotros, en los años 70, el lacanismo entró vía Althusser. En esos años, y especialmente con las cátedras nacionales y populares, Althusser era parte sustantiva del programa de cuatro, cinco, seis materias, que eran todas más o menos similares. Y Lacan aparecía marginalmente como una suerte de discípulo de Althusser.

Una última cuestión para cerrar esta digresión. En la misma *Letra* que había mencionado antes, la número 21, se recopila un texto de Solange Faladé (páginas 69 y 70) que propone un matema de la perversión. Lo escribe tal como Lacan escribe en Milán el discurso capitalista, si bien no cambia la dirección de las flechas. En el cierre del congreso Lacan la critica diciendo que él nada en ese matema de la perversión (página 506). Cinco años después, Lacan había olvidado por completo su invención en Italia. Para no decir mucho: "A buen entendedor…"

Vuelvo al discurso capitalista. En una primera aproximación, descriptivamente, lo que sitúa Lacan, o por lo menos un

primer sentido que yo le daría, es el de la disyunción del saber y el poder. Si identificamos al S_1 con el poder, y al S_2 con el saber, que es por otro lado lo que debe hacerse, vemos que en los cuatro discursos estas letras son contiguas, y lo son especialmente en el discurso del amo. El amo ordena hacer algo al esclavo porque el esclavo sabe cómo hacerlo. Si no, no le diría nada. No pretendería gobernarlo porque no le serviría a ningún propósito. Este poder es el que se invierte en Hegel, cuando transforma al amo en el magnífico cornudo de la historia, como decía Lacan. En ese momento de la historia, las letras, lo que se escribe en el pizarrón, comienzan a gobernar lo real, adquieren poder. La importancia de Hegel en la historia del pensamiento radica en haber situado este hecho. El imperio antiguo, el imperio romano de la época de Calígula, no conoce esta disyunción. Calígula puede hacer que su caballo sea ordenado como senador. El amo antiguo desestima al saber. Gobierna porque es el amo, no porque sepa algo de nada. Y siempre tiene algo más divertido para hacer que ponerse a estudiar. El revés de esta posición lo voy a ilustrar con una película, *Queimada*. De Calígula también se hizo una película pero no recuerdo si está o no la escena del caballo. *Queimada* es un film que se recomendaba durante los años 70 a los militantes como parte de su formación. Trata de una rebelión indígena en una isla que es colonia portuguesa. Marlon Brando es un enviado inglés que trabaja para que los portugueses sean desplazados del poder. Finalmente, la revolución triunfa. Y los indígenas se sientan en la mesa donde se cocina el poder. Les empiezan a hablar del precio del azúcar en los mercados, y de una serie de cuestiones técnicas sobre las que hay que tomar decisiones. Y los indígenas ignoran por completo

todo ese mundo. Los revolucionarios nativos, consternados, impotentes, deciden volver a la sierra para seguir con la revolución. Pero el caso es que la revolución ya había triunfado. Ahora, eventualmente, tendrían que hacer otra revolución contra el saber y no contra el poder. El saber y el poder ya no coinciden. La situación ha cambiado y se ha complejizado de un modo que hace que tomar el poder no garantice nada. Calígula de un lado, el imperio antiguo, y *Queimada* de Gillo Pontecorvo, de otro lado, el imperio moderno.

Voy a citar un párrafo del texto de Lacan que me parece el centro de la reflexión sobre esta cuestión: "La crisis, no del discurso del amo, sino del discurso capitalista, que es el sustituto, está abierta. No se trata en absoluto de que yo les diga que el discurso capitalista sea tonto, al contrario es algo locamente astuto. Locamente astuto, pero destinado a reventar. Finalmente, después de todo es lo que se ha hecho de más astuto como discurso. Pero no menos destinado a reventar. Esto porque es insostenible. (…) Una pequeña inversión entre el S_1 y el $\$$... que es el sujeto… basta para que marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consuma, se consuma tan bien que se consume."

¿De qué habla Lacan aquí? La inversión misma nos pone sobre la pista: de lo que se trata es de la reinversión del beneficio. Ya no hay un amo que goce del trabajo del esclavo. El amo fue sustituido por la $\$$, por todos nosotros podríamos decir, por la sociedad. Ya no hay quien goce de la producción. Es la diferencia entre el amo antiguo y el moderno. Para el amo antiguo no se trataba, como señalaba antes, de saber nada y menos todavía de dilatar, postergar su goce en la perspectiva de un disfrute futuro. No reinvertía.

Ahora bien, al reinvertir la ganancia desde la perspectiva de un amo universal, abstracto, de una situación de esclavitud no reconocida, que caracteriza las relaciones sociales modernas, caracteriza al capitalismo, y es lo que indica la $, alcanzamos lo que Marx llamaba tendencia decreciente de la tasa de ganancia. La cosa no tiene límite. El capitalismo efectivamente crece sin conocer límite. Va sobre ruedas, como dice Lacan. Y al mismo tiempo, y de la misma forma que puede deducirse el imperialismo (cosa que como ustedes saben realiza Lenin en un texto famoso sobre la base de la fórmula de la tendencia decreciente), el sistema capitalista está destinado a explotar, se infla cada vez más.

Por el momento, con esas dos características obtenemos una primera aproximación al discurso capitalista en Lacan, y podemos pasar a la discusión.

Comentario de *Agamben y lo político*, de Natalia Taccetta

Comienzo por presentar el libro en el sentido más literal, si se puede decir así: lo voy a describir. Cuento brevemente cómo está armado. Este libro está compuesto por una introducción y seis capítulos. En la introducción hallamos el plan de exposición del libro, la autora expone con detalle y claridad cómo se abordará la obra de Agamben. El último capítulo, *Bordeando lo político*, extrae conclusiones; cierra el libro avanzando sobre el plan anunciado por Agamben, lo que va a seguir en su obra. El cuerpo del libro está formado, así, por cinco capítulos, en los que hallamos los temas clásicos de Agamben:

la soberanía (capítulo II), el estado de excepción (capítulo III), la economía (y su paradigma) (capítulo IV), Auschwitz y "el sujeto como resto" (así se denomina el V capítulo del texto). Una construcción clásica y lograda.

Dos de estos capítulos presentan al final de su desarrollo a algunos autores que tienen una visión crítica o un punto de vista diferente, al menos, sobre los desarrollos de Agamben. Son estos: Ernesto Laclau, Judith Butler, Enzo Traverso, Dominik LaCapra, y Patton. En el capítulo II, bajo el subtítulo *Señalamientos críticos*, entre las páginas 102 y 114, hallamos el primero. Y, luego, en el V, con menos extensión, entre páginas 337 y 341.

El capítulo I, que acabo de dejar de lado en la enumeración, es una suerte de segunda introducción, ya dentro de la obra de Agamben, *Política, gesto e imagen* –así se denomina–, y retrae al título del libro, *Agamben y lo político*. Nos dice de qué se trata en el terreno o en el concepto de lo político en la obra del filósofo italiano.

Aprovechando esta "segunda introducción" quiero agregar que este libro es una exposición del pensamiento de uno de los autores que actualmente ocupa un lugar destacado en el movimiento intelectual mundial. Agamben, en efecto, es una de las piezas del tablero "viviente" que comparte con Badiou, Sloterdijk, Jean-Luc Marion, por citar a algunos.

Continúo mi descripción del texto. Si hubiera que calificar a *Agamben y lo político* entre tesis y monografía (descartando los otros géneros –el ensayo, por ejemplo–), yo lo ubicaría como una monografía. El texto no contiene una tesis. No hay una posición que deba sostenerse y se sostenga frente o dentro de la obra de Agamben. El libro es una exposición del pensamiento de Agamben, una monografía extendida, si se quiere, que incluye

una buena parte de la obra del filósofo italiano. El interés de esta distribución, entre tesis y monografía, consiste en que nos permite ver que la obra de Agamben gira alrededor de la política o lo político. Si fuera una tesis, haciendo un ejercicio de imaginación y abstrayendo que se trata de una colección –*y lo político*, se agrega al autor en cuestión en todos los casos: Spinoza, Derrida, etc.: se trata, entonces, de un encuentro feliz–, podríamos decir que el objeto está mal recortado: sería demasiado ambicioso. Siguiendo el concejo de Umberto Eco: el objeto de la tesis debe recortarse en un nivel muy acotado; incluso pobre, si se quiere.

Dicho esto, otra imagen. Si comparamos a Agamben con un ajedrecista en formación –y me disculpo con él por la comparación–, podríamos decir que juega con plan. No está en el nivel táctico del ajedrez, no solo mueve las piezas, sino en la estrategia. Su obra sigue una idea, un plan riguroso y firmemente trazado. Incluso, si distinguimos entre táctica, estrategia y política, Agamben tiene en cierta forma una política del escribir, sigue una política en su obra, en su producción teórica. Hay así política dentro y fuera de la obra. Hallamos la política como contenido y como "forma", si puedo decirlo así, de la obra.

En cuanto a los textos de Agamben citados aquí se encuentran, sino todos la gran mayoría, en castellano: *Medios sin fin*, la serie *Homo sacer*, *El Reino y la Gloria*, etc. E insisto en que en la *Introducción*, donde se detalla el camino que va a seguir el desarrollo, son mencionados en relación a los contenidos y la ilación del libro.

En estos textos, y en general en Agamben, se nos presentan dos referencias de mucho peso: Walter Benjamin y Michel Foucault

(dejo de lado otras referencias y autores de importancia; por ejemplo, la noción de "bando" tomada por Agamben de Jean-Luc Nancy). El primero de ellos (Agamben, recuerdo, es el editor italiano de la obra de Benjamin) provee a Giorgio Agamben dos conceptos de primera importancia: la vida desnuda, es uno de ellos; y el estado de excepción, otro. (Respectivamente, *Homo Sacer I*, de 1995, y *II*, de 1998.) Primo Levi provee la base, por decirlo así, de *Homo Sacer III*, 1998. Y hace poco apareció *Homo Sacer IV*, que retoma la cuestión del estado de excepción y la vida desnuda en las reglas monásticas. Foucault empieza a cobrar peso en la obra de Agamben –no la tiene o no tiene tanta inicialmente– como si se tratara de un giro. Se describe, a veces, la producción de Agamben como habiendo partido de Benjamin y arribado a Foucault. Cosa que quizá sea un tanto simple, una simplificación, pero que descriptivamente, por lo menos, no deja de ser correcta.

El término fundamental que Agamben toma de Foucault es la biopolítica. Por supuesto, también toma la cuestión de la arqueología. Sobre este último término, el mismo Agamben consigna, dice que su exploración arqueológica tomó dos campos que Foucault había dejado sin investigar: Derecho y Teología.

No voy a resumir las ideas principales de Agamben –que están excelentemente expuestas, con rigor, en el libro–, pero sí querría citar algunas cosas.

–"Vivimos en el contexto de lo que se ha denominado una guerra civil legal" (p. 137, la cita es de la *Introducción* de Flavia Costa a *Estado de excepción*).

–"El campo de concentración es la matriz biopolítica de Occidente" (p. 133). Está cita del texto de Natalia Taccetta se

halla en medio, formando parte de una suerte de resumen, muy útil, de lo desarrollado hasta allí en el libro.

–"El campo como hecho político radical…" (p. 98).

–"La sustancia política no es ni *bíos* ni *zoé*, sino la inoperosidad" (p. 269). Y, al decirlo, se ve de dónde baja esa inoperosidad, y preferiría no decirlo.

Estas citas muestran, creo, a *Agamben como un pensador del holocausto* (este ha sido el límite insuperable del pensamiento del siglo XX); si dijimos antes que es un pensador político, debemos agregar ahora que la reflexión política de Agamben halla su eje en el holocausto. Subrayo: un pensador del holocausto dispuesto a mover las estructuras de Occidente, filosóficas, teológicas y políticas, para permitir que el holocausto, la catástrofe que significó, la *Shoa*, pueda ser situada y pensada. Este filósofo italiano de maneras simples, modesto, muy lejos de la vehemencia y la gestualidad de un Zizek, en sus antípodas, manifiesta en su obra, sin embargo, en mi opinión, una firmeza ejemplar en su proyecto, una ferocidad lógica sin concesiones. Agamben no se detiene ante el hecho de que el holocausto no haya podido ser pensado y extrae las consecuencias que se siguen. No se trata de que no se pensó por una falla del pensamiento, una cierta debilidad, o de los pensadores en cuestión. La estructura filosófica, ontológica, política, de Occidente impide hacerlo. Así, Agamben da vuelta el problema. Ya no se trata de cómo pensar en un momento histórico la irrupción del holocausto. Sin poner en cuestión los fundamentos mismos de Occidente desde su origen esto no es pensable. El "Pensamiento" occidental, como categoría general, impide pensar el holocausto.

Es una de las cosas que aprendí con la lectura de este libro:

no se trata, insisto, de pensar cómo fue posible el holocausto, cómo se impusieron los *Lager*, dado que ya estaban allí. Agamben produce una *inversión* ("inversión", digo, y a entender como entendemos la inversión copernicana en Kant): vivimos en el horror, Occidente contiene como fundamento al *Lager*, ya no es posible preguntarse, después de Agamben, ¿cómo fue posible esto? No estamos frente a una contingencia sino frente a una necesidad (Agamben *cambia el estatus modal de la cuestión*: de lo contingente –del accidente– pasamos a lo necesario).

Voy a hacer ahora dos referencias puntuales a Benjamin, para terminar mi comentario.

La primera es al estado de excepción, que Agamben toma de las tesis de la historia de Benjamin (p. 158, p.e.). Leo el fragmento: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción: y nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá en la misma medida" (citado, como decía antes, por Natalia Taccetta, p. 158).

Dos observaciones sobre esta cita: creo que en la cabeza de Benjamin, y me parece que no se lo ha subrayado, estaba –ahora muy en segundo plano– la cuestión de la "dictadura del proletariado". Se ha tomado –asimismo Agamben va en esa dirección– la indicación, la dirección "negativa" en la frase de Benjamin, la que sufren los oprimidos. Pero está también la faz positiva: el momento en que las fuerzas revolucionarias toman el poder y resulta otro Derecho. Agamben, pues, no es un pensador marxista, queda claro.

Segunda cuestión: la más conocida, creo, es la novena tesis (son diez y ocho o diez y nueve) sobre el *Angelus* de Klee, la acuarela. Este cuadro de Klee resume –imagen dialéctica, propia del modo de pensar de Walter Benjamín– la idea de la historia que Benjamin escribe en sus tesis: "Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus novus*. En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de sentirse pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca también abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente (*sic*) hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso" (citado por Agamben, *El hombre sin contenidos*, pp. 174-175).

Esta forma tan particular de pensar con imágenes dialécticas que tiene Benjamin es, en parte, lo que ocasionó sus dificultades con la llamada escuela de Franckfurt. Con Adorno, Horckheimer, con el grupo en general. Por otra parte, en su relación con la escuela de Franckfurt tiene peso el carácter casi inclasificable, la difícil situación de la producción, de los ensayos de Benjamin: entre la crítica literaria –era a lo que Benjamin aspiraba: ser "el único crítico verdadero de la literatura alemana"–, la teoría marxista, la filosofía, las letras…

No es fácil imaginar cómo recibían en aquella escuela los

escritos de Benjamin: son autores firmemente conceptuales. Que el modo de producción capitalista, la teoría marxista de los modos de producción, se exponga con la imagen del hierro y el vidrio de los pasajes de París o la galería Vittorio Emmanuel de Milán, es una suerte de provocación, casi una afronta, algo ciertamente difícil de digerir. Quizá, Adorno, Horckheimer habrían aceptado que la estructura está en el fenómeno, pero no que la estructura está en la imagen, por privilegiada que se la piense.

En el libro de Natalia Taccetta este *modus operandi*, por llamarlo de alguna manera, está desarrollado en la página 182 y siguientes, y es mi segunda referencia a Benjamin. Esto aparece tomado en relación a un texto de Benjamin, *Sobre la facultad mimética*, y a la cuestión, el concepto de signatura en Agamben.

Voy a poner un ejemplo, para explicarme rápidamente, que tomo de Beatriz Sarlo, el texto (que recomiendo particularmente) se llama *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*: "En *El proceso* de Kafka, recuerda Benjamin, Joseph K entra en una buhardilla, donde sesiona un tribunal; el público, sentado muy cerca del techo, agobiado por esa proximidad, resguarda su cabeza con almohadones. La imagen es, en sí misma, extraña. Benjamin encuentra una semejanza: el público está sentado como figuras en un capitel de iglesia medieval, adaptadas a la forma curva y estrecha del remate arquitectónico. (…) En la semejanza encontrada por Benjamin en Kafka se puede captar el proceso crítico. En primer lugar, su capacidad para visualizar la escritura, como lo hace con los poemas de Baudelaire leídos en la escena parisina; en segundo lugar, su propia potencia de simbolización que se convierte en estrategia crítica; en tercer

lugar, la captación del juego de los tiempos históricos (pasado, presente y futuro) en una condensación operada por Kafka y descubierta por su lector, Benjamin" (pp. 50-51, la edición es de Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007).

Estas ideas nos llevan a *Infancia e historia*, un texto donde Agamben empieza a desarrollar su concepto del lenguaje, lo semiótico y lo semántico en el lenguaje, nos llevan a la relación entre lengua y discurso. Nos llevan, en la obra de Agamben años después, y pasando sobre algunos textos, a *El lenguaje y la muerte*, por ejemplo, a *Signatura rerum*. Esto, se lo ve, permite la entrada en juego en los hechos de habla y la estructura de la lengua de la filosofía bajo la forma de una *hermenéutica*, pero yo me detengo aquí.

After the orgy

Baudrillard cuenta que está viendo televisión en un hotel estadounidense. Pasan una película porno. Se trata de una orgia. Hay cuerpos y deseos por todos lados. Inesperadamente, uno de los actores se acerca y dice al oído de su partenaire, mientras sigue tomándola por atrás:

–*What are you doing after the orgy?*

Traduzcámoslo. Cogen, y lo hacen bien. Pero él se acerca con atrevimiento al rostro de ella e inquiere en un susurro:

– ¿Vos estudias o trabajas?

Un rasgo de nuestra época consiste en que la sexualidad se ha hecho visible, pretendiendo con eso haberse completado. Y esto nos obliga a defendernos como podamos. A proveer refugio al sexo. Los misterios antiguos ya no pueden convivir con nosotros ni ayudarnos. Hemos devenido vulgares.

Examinemos la cuestión:

−Los travestis exhiben los signos de una femineidad exagerada, tan superficial como abundante. Los travestis más logrados son mujeres sobreactuadas;

– El sexo en formato de porno, en la televisión por cable, en internet;

– La extensa serie de publicaciones científicas, de divulgación sexual en todos sus géneros (también la educación sexual);

– La homosexualidad masculina no solo desaparece como entidad clínica, se hace legal. Y es cada vez más legal. Esto ha generado una paradoja equivalente a la que produce la señora que se separa de su marido y se casa con su amante. Una paradoja freudiana, si se mira bien. La infidelidad y lo incestuoso de la cosa, el lado picante, como es obvio, no puede conservarse en esas circunstancias;

−El adelantamiento de la menarca en alrededor de un año (relación especular entre la maduración glandular y la estimulación, que todos los pediatras, aunque no lean Lacan, conocen); y por todos lados, los *talk-shows*, y las casas llenas de cámaras de televisión yendo días enteros desde el inodoro a la cocina.

En este estado de cosas, ¿donde ha quedado la porosidad de Benjamin? No lo esperemos. La transgresión no tuvo mejor suerte. Es *Disney World*. Un *Freud World*. El perverso, pobrecito, puede darse a sus travesuras –tiene permiso y todo el derecho–, si puso la moneda. ¿Quién podría jugarla de sórdido en un quirófano?

A esta visibilidad a secas del todo del sexo corresponde en un mismo movimiento, pero en un plano que se sustrae, la falta de signo sexual: las violaciones, la pornografía y la prostitución infantil.

Así, deviene objeto sexual algo que no lo era, que nunca lo había sido antes, y que se contempla con horror. ¿En qué cabeza cabe que alguien viole a un bebe de tres meses? Sin embargo, se percibe que el que lo hizo no está loco. La pregunta, de otro modo, perdería virulencia. Por eso el horror se desplaza a la pregunta misma, porque no es el acto de un demente –aunque sea un acto enajenado–, y tampoco se trata de un único degenerado, que anda solo.

Ya no vivimos con los misterios, ni siquiera Nabokov y *Lolita* son contemporáneos. Nuestra época no festeja el signo esbozado; no son los senos pequeños ni la sonrisa apenas picara.

El velo eliminado, mediante la falta de signo sexual, violenta el afuera, lo excluido. Suerte de venganza, si se quiere. Al todo sexual le responde hoy un símbolo cero, o aun, el conjunto vacio. El rasgo no marcado (como sexual) gana la escena y se sexualiza. Es el aspecto común a una violación y la prostitución infantil, por ejemplo. Quizá asistiremos al retorno del cuerpo anestesiado de la gran histeria bajo la forma de un partenaire dormido, silente.

Recordemos, para concluir, como funciona el velo en los primeros seminarios de Lacan, especialmente en *La relación de objeto.*

Interpuesto entre sujeto y objeto origina los cuadros perversos. Al ocupar el lugar reservado al "más allá", el objeto se escinde: es el mismo y la falta. Esto lo remite a la *Verleugnung*.

Sujeto→velo→objeto

En la neurosis, el objeto funciona como velo. El más allá corre

por cuenta del deseo, el Falo, incluso el amor, o las estructuras de parentesco y la economía edípica. Estamos en la represión.

Sujeto→objeto→más allá

El rasgo de la sexualidad que describimos aquí, en cambio, es novedoso. Supone que el *sujeto se relaciona con el objeto sexual* (que es todo) *y lo excluido*, lo que esta fuera del sistema (una falta indeterminada, sin signo), *independientemente*.

Sujeto→objeto
Sujeto→falta (no marcado)

Sade, mi hermano

Dejando a un lado los tópicos más conocidos –que nos situarían en un lugar seguro y preciso–, la salida del espejo a través de la presencia del hermanito (el semejante), el drenaje de agresividad que esto comporta, y otros temas abordados en *La familia* –el complejo de intrusión, por ejemplo–, o en *La agresividad en psicoanálisis*, propondría, al menos a los fines de este artículo, definir el lazo de hermandad como lo que se constituye entre dos sujetos a partir de una exclusión común del goce. Así, son hermanos aquellos que por llevar el mismo apellido se ven privados del goce de la madre, en tanto es fulana de tal, y ese tal implica la prohibición. El genitivo indica que el deseo paterno y la prohibición coinciden. Un deseo, en este caso, hace la ley. El apellido me indica con quién puedo y con quién no puedo.

También sabemos de los hermanitos de análisis. Y quizá

la definición que propongo pueda aclarar un poco las cosas. Esos hermanitos, ambos, dejan algo en el mismo consultorio. Esta acepción o aplicación tal vez sea menos evidente. Pero, recordemos que al menos, y entre otras cosas, se deja algún dinero allí. La función de exclusión del goce, considerada en esta óptica, impone un grado de generalidad que podría acercar fenómenos, datos donde no está en juego de manera directa el apellido.

Pero los hermanos también se ven concernidos por la metonimia. Mar del Plata y Miramar son ciudades hermanadas por ella tanto como Cacho y su hermana Úrsula. La metonimia implica una relación de términos en presencia. Una relación sobre el eje sintagmático, como dirían los lingüistas. Cuando uno de ellos falta, el otro lo convoca. Pero esta cuestión, apenas la extendemos un poco, desemboca en el plus de gozar. Y no es nuestro objeto aquí. Digamos, no obstante, que es la otra faz de la prohibición. Su cara positiva: el goce, para el ser parlante, se reduce a la castración. Si se quiere, al conjunto vacío. Y, por lo tanto, no se posee. Cacho y Úrsula tienen también, pues, algo en común en materia de usufructo.

Pasemos ahora, si se nos permite el salto, a considerar los sistemas utópicos. La ciudad utópica –ya sea la República de Platón, la Ciudad del Sol, *Océana*, o la abadía de Theleme, imaginada por Rabelais en *Gargantúa y Pantagruel*, hasta aquellas descriptas en los sistemas previos a los filósofos del socialismo utópico, o incluso hasta el *Mundo Feliz* de Aldous Huxley– se caracteriza por estar poblada de hermanitos. De allí que en la mayor parte de ellas el tema del incesto haga cuestión. Ya en Platón, que deja los niños al cuidado de las autoridades

de su República desde pequeños –como en la mayoría de las utopías posteriores–, se plantea el problema. Y seguirá sin solución a lo largo de los siglos. ¿Cómo reconocerse hijo y evitar todo encuentro con el goce prohibido si no se porta más que el apellido de la Polis? En cuanto hijo de la ciudad, o todas las mujeres están prohibidas –y no es ese el caso– o ninguna[1]. Los sistemas utópicos en mayor o menor medida tienden a abolir el patronímico y la función paterna.

Quizá, en tren de imaginar y transcribir un diálogo entre sus habitantes, daríamos con nombres indígenas[2]. Se sabe la importancia y la influencia que tuvo el descubrimiento de América entre los utopistas de los siglos XVI y XVII. El tema del buen salvaje es un lugar común en esos siglos. Y esto llevó a importar el modelo jesuítico de las reducciones indígenas del Paraguay (la Provincia Jesuítica del Paraguay, fundada en 1609). Voltaire y Montesquieu las tienen por comunidades ideales, son citadas también por José de Maistre, por la *Gazette Universelle*. El Paraguay provee algo de la bisagra que articula cuatro siglos de utopía y los preliminares de la revolución francesa. Créase o no.

También en estas reducciones comunitarias, el goce de los bienes es lo que resulta prohibido y se trata de acallar y domesticar. La dimensión del deseo y el exceso es penalizada y, sobre todo, sofrenada por la educación. En cierta forma, los jesuitas demostraron que es posible hacerlo. Pero siempre se creyó que la ciudad utópica era capaz de producir un hombre nuevo, que sería feliz porque tendría a su alcance todo lo que necesitaba. Y, entonces, los hermanos no desearían otra cosa.

El divino Marqués, contemporáneo de la revolución de 1789,

propuso también, a mi entender, una construcción utópica. En la República sadiana, en particular; pero, asimismo, en la descripción de los conventos amurallados, habitados por seres hermanados en sus prácticas religiosamente execrables y rigurosamente libidinales. La obra de Sade se ajusta bastante bien a la tradición de la obra utópica: un espacio cerrado y ajeno al mundo, carencia de figura paterna, el problema del incesto cada tanto en primer plano, el adoctrinamiento de la víctima y del lector ávido. Es lo que le reportó a Sade serias dificultades con los revolucionarios de su época, que no querían oír hablar de esos temas. Y que ya estaban situados más allá de la novela utópica y todas sus variantes. La obra de Peter Brook, *Marat-Sade*, ilustra algunos de esos puntos. Y, por supuesto, el film de Peter Weir.

Si Sade pertenece a la tradición utópica, se podría afirmar, exagerando un poco, que es la última y tardía obra de esta corriente. El utopismo había recogido ciertos aspectos de las corrientes milenaristas. Aunque con notables diferencias, por ejemplo en lo que respecta al tema del padre[3], ambos movimientos se ligan en cuanto a la esperanza. El milenarismo, desde Moisés hasta nuestros días (si es que aún quedan milenaristas), avizora una eternidad de vida en estado de beatitud y gracia. La utopía se liga también a ese futuro anhelado. Esperanzadas, las dos corrientes reprimen tanto como les es posible el deseo. Y sus habitantes están conformados y adoctrinados para eso. Lo dejan más allá. Donde se constituye y es mejor que permanezca hasta que suenen las trompetas de los querubines. Por eso, hay que aprender a desconfiar de la esperanza. Y no tener demasiadas. Pero Sade viene aquí a realizar la espera. Y en eso es el vértice preciso, no del milenarismo, pero sí, como dijimos, de la utopía. Ve la oportunidad...

Se puede escribir otro prólogo a Sade con esta idea, un ensayo. No porque el de Lacan, y muchos otros, no estén bien hechos. Sin duda el texto de Lacan es excelente. Aunque no sea fácil advertir que es un prólogo. No obstante los cientos de ensayos que se han escrito sobre Sade, hemos agregado aquí rápidamente, por nuestra cuenta y riesgo, la forma en que se inserta en la novela y la obra literaria en general, en la historia incluso.

En cuanto a esta última, Sade entrevió que está hecha para proveernos un sentido, cuando no tiene ninguno. La ficción de goce que inyecta su obra está justamente allí como un no-sentido[4]. En una de sus caras tiene una función positiva: el goce. En otra, es pura crítica. Es una burla dirigida a los revolucionarios franceses. También en esto sigue la vía de muchas utopías. Sade tiene su costado irónico. Y no se equivocaba. A poco andar, la revolución gira, vuelve sobre sí misma, como suele ocurrir. La Conspiración de los Iguales reacciona a la "traición" de la revolución, es decir, muestra su verdadera naturaleza. Dar la vuelta. Y, por supuesto, fracasa.

En cuanto a la tradición literaria, y considerando que dijimos antes que los hermanos se definen por la privación de un goce, en Sade hallamos que esa exclusión se deniega. Y esto lo particulariza con relación a las utopías. A primera vista, no hay ninguna interdicción. Se pretende que nada está prohibido. En el caso de las utopías el goce se reduce al mínimo y el apellido se quiere común a todos, como era de esperar. En Sade, en cambio, el apellido desaparece y el goce se presenta en todo su esplendor, se magnífica. Los hermanos sadianos se filian, en todo caso, en los puntos suspensivos. Sade privilegia así el lugar por sobre el elemento. El lugar del apellido por sobre el

apellido de tal o cual. Por el lado del sexo hallamos el mismo mecanismo. El lugar del goce queda subrayado –el abismo que se abre allí– y el elemento (la madre, para el caso) pierde trascendencia.

Ese espacio[5], o mejor ese no-espacio, que ocupaban las utopías y los movimientos que desencadenaron, reproduce, duplica en el terreno de la representación el punto en el que la vida social, los intercambios, no tienen sentido. Un punto cero; un agujero en la estructura social. Es el lugar del goce, como dijimos. La representación de ese agujero (y el desplazamiento que esto comporta) se halla lejanamente emparentada con lo que Sartre llamaba lo práctico-inerte, para poner un ejemplo.

Hoy la vemos desplegarse en un término distinto: el imaginario colectivo[6]. Por supuesto, este término periodístico no tiene en primera instancia nada que ver con las utopías. Pero está cerca del lugar que ocuparon. Porque las utopías fueron en su momento parte sustantiva del "imaginario colectivo".

En tanto lectores anónimos somos hermanos de Sade. (Solo que deberíamos leerlo en público. Evitaría todo tipo de tentaciones y el incesto fraterno.)

En Lacan, el orificio corporal resulta taponado por el lenguaje. En Sade, la creación de una nueva zona erógena –la empresa sadiana, entiendo, se define en gran parte por esa mira y en ese ejercicio–, siempre en suspenso, resuena al unísono con la sustitución del apellido por los tres puntos. El lenguaje derrapa sobre el sexo. *Una zona erógena inexistente y sustituida al cuerpo hace* pendant *con el lugar vacío del apellido*. Las figuras sadianas, entonces, completando los registros, proveen las imágenes que permiten que el cuerpo subsista. En el tocador sadiano todo vale, pero el coito normal (el así llamado

"obrero" o "jesuítico") es un tanto mal visto. Los hermanos lo resienten y visitan poco.

Notas

[1.] Al parecer, únicamente *La nueva Atlántida* de Francis Bacon y algunas utopías puritanas admiten a la familia como la base de la sociedad, como su célula primaria.

[2.] Los yahoos, tal la página de Internet, es la designación de una raza provista por la pluma de Jonathan Swift. Pero este autor, en 1726, ya no apela al buen salvaje: los yahoos que encuentra Gulliver son hombres que al regresar al estado de naturaleza empeoraron notablemente. Son malos, perversos y practican todos los vicios.

[3.] Cf. Jean Servier, *Historia de la utopía*, Monte Avila, Caracas, 1969, pp. 251-259.

[4.] Quizá Sade vislumbró que la imposibilidad del goce no se debe a la interdicción del goce de la madre, que está allí en *trompe-l'oeil*. El goce es imposible y la prohibición no hace otra cosa que articularlo. Así, la prohibición del incesto en nuestra familia conyugal es la forma histórica que ha tomado la imposibilidad que afecta al goce en su estructura.

[5.] Otra cuestión hace al espacio de la República sadiana, y también y en general al de las ciudades utópicas. Que estén fuera de lugar, fuera del espacio y del tiempo, resuelve el tema demasiado rápido. La utopía es uno de los aspectos que, según creo, puede tomar el espacio (o el *n'espace*, como decía Lacan) donde se unirían intensión y extensión –para situar todo esto en términos más próximos al psicoanálisis y más conocidos, cf. *Proposition*–, donde convergen real y realidad, el fantasma (el goce sadiano) y el fantasma colectivo (ese hápax de Lacan que se sustituye al principio de realidad), Sade y Marat (los revolucionarios franceses afectos al buen sentido).

[6.] Resulta interesante precisar el origen de la expresión. Por un lado, una parte de este cuasi sintagma congelado, "el imaginario", proviene de la teoría de los registros de Lacan. Pero también tiene resonancias un poco más lejanas en Sartre (*La imaginación*, *Lo imaginario*). La otra parte de la expresión, "colectivo", también podría hallarse apadrinada por Sartre: los colectivos y lo práctico-inerte. Lacan, se recordará, influyó en Althusser y algunos de sus discípulos (Alain Badiou, Balibar, etc.), y, por allí, en el desarrollo de la teoría de la ideología, que utilizó el registro imaginario, el tema

del *semblan*t, etc. Pero, por otro lado muy diferente, el término viene a cubrir el descrédito en que cayó desde hace años la idea jungiana de inconsciente colectivo. Economiza, pues, la referencia a Jung –entre nosotros, lacanianos como somos, impresentable–, permitiendo a la vez mantener la idea de forma implícita. La *doxa* nunca abandonó por completo la creencia en la existencia de un inconsciente colectivo: es el objeto que resuena cuando se invoca a la opinión pública. Asimismo, sospecho que el grupo *Tel Quel* (piénsese en la "intertextualidad") tuvo alguna influencia en la construcción de esta expresión *light*. De uso diario y multidisciplinaria, verdadero comodín, ya encontrará quien le dé su merecido.

La marca de Pierce

El ataque de pánico es hoy uno de los cuadros más diagnosticados y, tal vez, dentro de la psiquiatría, el más automedicado. Instalado desde hace poco más de una docena de años, ha desplazado de su lugar a las fobias, la neurosis y la histeria de angustia. La fobia había sido aislada trabajosamente por Freud a partir de las monomanías; mantenía desde entonces el privilegio de constituir un cuadro propio del psicoanálisis. El ataque de pánico la barrió, no obstante, sin contemplación. Ni siquiera quedaron en juego sus tipos más agudos –como la tanatofobia– que podrían perfectamente pasar por ataques de pánico.

El *panic attack* muestra que la disposición del síntoma para ligar angustia se halla cuestionada y ha mermado. Los cuadros de sintomatología profusa al estilo de Ana O. o Isabel de R –la Gran Histeria de Charcot–, ya no existen. Hoy predomina el anonimato, las entidades sin detalles, caracterizadas sobre todo por su despojo, sin valor de cambio. A la hora de pensar por qué ciertos cuadros proliferan, sabemos desde hace tiempo que la moda hace sistema. Su relación con los signos es simbiótica. Durante el ataque de pánico el cuerpo se impone. Las piernas pesan, el corazón se delata, la respiración se dificulta.

Contrariamente a lo que la comprensión presupone este cuadro afecta con frecuencia a gente exitosa; adultos que, con o sin razón, se imaginan imprescindibles. Entonces la muerte se presenta y transpira. Nada muy diferente de la angustia que describía Freud montada sobre signos cardiorrespiratorios –síndrome de hiperventilación, se diría actualmente–. La moda

del novecientos se hizo masiva y cambió de nombre. El cuerpo cierra el agujero en el que consiste y anidamos. Se hace todo y nos deja percibir qué somos.

El piercing prolifera por el lado social. Los cuerpos resultan agujereados por aficionados para ahorrarnos algo de tortura y angustia. Esta actividad irritaría a un profesional de la calidad de Sade, puesto que pretende crear nuevas zonas erógenas. Pero el arito sólo es isomórfico del agujero corporal, al que duplica.

La perforación es real, pero el agujero es falso, no es más que una imitación. Si el cuerpo va de exterior a exterior –de la boca por el tracto intestinal al orificio anal–, en el piercing, si se quiere verlo así, él mismo pasa a través de un aro –una o múltiples veces según los gustos–, de un afuera a otro. En cierta forma su situación se invierte. Es el cuerpo el que rodea al aro y, a partir de allí, logra ubicarse. Entre la perforación, la incisión y, considerando que ya no se sabe qué es de uno y qué es del aro, con un poco de suerte se termina olvidando al cuerpo.

Los cuerpos así restituidos –normalmente desaparecidos o, al menos, mareados sino marcados–, los que han recuperado su erogeneidad, motivados por razones que se confunden con lo irresistible de la moda, circulan nuevamente. La función que les escapa es la que los tiempos actuales torna difícil. El cuerpo, ligado por un artificio, recupera alguna captura sobre sí. Vuelve (intenta volver) a ser el agujero que es. Por supuesto, también es posible practicarse una amputación, arañarse la cara o golpearse la cabeza con ambas manos, fuerte y coordinadamente. Pero no es tan económico; y resulta poco aconsejable. Desde el punto de vista del padecimiento subjetivo es preferible realizarse un tatuaje, una pequeña incisión. Y no

está descartado, incluso, analizarse. El análisis, aunque no es seguro que siempre produzca marcas, se sabe que, al menos, histeriza. Y entonces puede recomendarse.

No hay que creer que el piercing solucione las cosas. Pero, en tanto impone una incisión, muestra la superficie del déficit del lado del cuerpo y la pulsión. Es el no-todo lo que hace problema. En la zona erógena –el sujeto se instala allí–, el cuerpo se captura, flexiona sobre sí, se acerca y se aleja del goce. Adquiere un punto de vista, por ejemplo, pero pierde la mirada que (ahora) lo circundaba; o bien, pierde el silencio que (ahora que grita) lo rodeaba. De ahí la correspondencia entre el sentido y la pulsión. Es una concurrencia entre lo que no puede significarse a sí mismo, no flexiona, el trabajo de reenvío circular de la significación, y el objeto en tanto implica la traducción subjetiva como pérdida de algo que nunca se tuvo. El borde se cierra, añorando al objeto que permitiría que goce de sí mismo, y una marca ubica al sujeto. El *semblant* nos permite defendernos del goce circular e infinito, de la devoración (una de las formas de ese goce). Haciendo abstracción del sentido tribal, de pertenencia e inclusión, de moda totémica, de lo que pueda tener el piercing de púber y adolescente, su función respecto del cuerpo –si tuviera éxito, por supuesto– finalmente no tiene sentido. En cierta forma ocurriría lo mismo que con el universo de significaciones que rodea al coito y gira alrededor, puesto que en el momento de la copulación (y por mucho que haya permitido el encuentro sexual) pierde alcance. Se demuestra que se trata de órdenes diferentes.

El significante se libera de lo que lo retiene cuando el cuerpo se hace todo. Es evidente entonces que el objeto impedía que la repetición devenga lograda.

No es tan evidente, en cambio, la vinculación del ataque de pánico con la manía (con la depresión estamos en una historia conocida, sobre todo en cuanto a la medicación), que se deja intuir.

En lo que hace a la economía del goce, es decir, en cuanto valor de cambio, el piercing ha "remplazado" al síntoma tanto como el ataque de pánico a las fobias. Es uno de los correlatos actuales del valor antiguo de los síntomas. En aquel entonces, la histeria era un arte. Pero digámoslo todavía de otro modo: Freud no precisaba de los aritos.

El suicidio y las coordenadas generales de la sociedad actual. La globalización

Voy a partir de la llamada "paradoja del musulmán". Esta expresión, debida a Primo Lévi, describe un estado de regresión simbólica y biológica que sufrían una buena parte de los prisioneros en los campos de concentración, los campos de exterminio nazis. Completamente debilitados, estos hombres (el título de Primo Lévi, recordemos, era *Si esto es un hombre*) no solo habían perdido su fuerza vital, perdían también su humanidad, su pertenencia al mundo humano, a lo simbólico. Para decirlo directamente, ya no hablaban. Eran incapaces de hacerlo.

La paradoja del musulmán (no se sabe con exactitud el origen de la expresión, quizá se deba a que cuando se hamacaban estos seres recordaban el movimiento del cuerpo, hacia atrás y adelante, en el rezo musulmán), según Primo Lévi, consiste en que ellos debieron ser los verdaderos testigos del juicio de

Nuremberg. Pero no estaban allí. Aquel que debió testimoniar ya no hablaba, ya no estaba.

Giorgio Agamben, uno de los filósofos actuales de mayor peso, ha retomado en varios textos esta paradoja. Más adelante voy a volver a citarlo en relación con otra cuestión ligada al "estado de excepción", un concepto del derecho y la ley que hace muy particularmente a nuestras democracias occidentales.

Partía de este punto, aunque no nos ocupa hoy, aquí en Pellegrini, del tema del holocausto, porque hasta cierto punto nosotros mismos, los panelistas de esta mesa, estamos en lugar de aquellos que deberían testimoniar, y lamentablemente ya no pueden hacerlo.

Sobre el *Lager*, el campo de exterminio, me permito una digresión. Los sobrevivientes, después de años de haber salido de allí, en muchos casos han terminado por suicidarse. Este es el destino del mismo Primo Lévi, de Bruno Bettelheim (cuya teoría del autismo, en *La fortaleza vacía*, su texto clásico, se inspiró en su experiencia en el *Lager*), de Stefan Sweig, y de muchos otros. Para concluir esta digresión, una anécdota. Un paciente mío hace muchos años me hablaba de su admiración por una persona que había sobrevivido en un campo de concentración. Ya en Argentina se había hecho rico. Había amasado una fortuna. Un día mi paciente le pregunta cómo había de la nada hecho tanto dinero. El anciano sobreviviente le dice que para él no era una alegría. Que esto se lo había permitido únicamente el conocimiento de psicología que adquirió en el campo de concentración, a fines de sobrevivir. No hizo más que aplicar ese conocimiento a los negocios. Si se quiere, no había salido nunca del *Lager*.

Esta pequeña observación puede cambiar nuestro punto de

vista sobre lo que entendemos por Sociedad. La gente que salió de los campos de exterminio, los sobrevivientes, no volvieron a la sociedad. En algún sentido, percibían la vida social como un *Lager* atenuado, potencial. Entre el campo de concentración y la comunidad en la que se reinsertaron se produjo un continuo (y el tema que deberíamos pensar es si este continuo existe más allá de estas experiencias particulares). La amenaza de muerte era, pues, constante. La sociedad, entonces, no es tan fácil de asir, no es lo que creemos que es.

Ahora bien, hablaba al comienzo, antes de esta digresión, de la falta de testimonio de aquellos que se han suicidado en Pellegrini. ¿Cómo ubicar esa falta de testimonio? ¿A qué apunta?

Para responder a esta pregunta, que está en el núcleo de mi intervención en esta mesa, voy a tratar de dar una definición rápida de lo que los analistas entendemos por inconsciente. Voy a citar, y me disculpo por la densidad de los párrafos de *Posición del inconsciente*, un escrito de Lacan: "El sujeto, el sujeto cartesiano, es el presupuesto del inconsciente, lo hemos demostrado en su lugar. El Otro es la dimensión exigida para que la palabra se afirme como verdad. El inconsciente es entre ellos su corte en acto". (*Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 839.)

"Lo que va a ubicar allí es su propia falta bajo la forma de la falta que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que tiene, si podemos decirlo, bajo la manga, de la parte de él mismo que le vuelve de su alienación primera. Pero lo que colma así no es la falla que encuentra en el Otro, es en principio la de la pérdida constituyente de una de sus partes, y por la cual se halla en dos partes constituido. (…) Es porque él opera *con* su propia pérdida que esto lo retrae a su punto de partida." (*Écrits*, p. 844.)

La última referencia, y es la que hace más que todas al tema del suicidio, dice: "Lo importante es aprehender como el organismo viene a capturarse en la dialéctica del sujeto. Este órgano de lo incorporal en el ser sexuado, es esto lo que del organismo el sujeto viene a ubicar en el tiempo en el que se opera su separación. *Es por esto que de su muerte, realmente, puede hacer hacer el objeto del deseo del Otro*." (*Écrits,* p. 849, el subrayado es mío.)

Me anticipo: el subrayado, la bastardilla dice todo. Al colmar el deseo del Otro, la falta del Otro, sabemos dónde ubicar el acto suicida.

Posición del inconsciente es el escrito a partir del cual podríamos desarrollar una teoría del suicidio continuando la obra de Lacan. Obviamente, no es nuestro objetivo hoy, pero era una de las cuestiones que quería aproximar en esta charla.

Vuelvo a la pregunta central, pero resumo antes qué entiendo a partir de estas citas por inconsciente. Hay pérdidas corporales, por un lado; hay una falta en el lugar del lenguaje, en el Otro, en la cultura o lo simbólico, por otro lado. El inconsciente intercepta estos dos campos: organismo (y pérdidas) se conectan en un corte en acto con lo que falta en el lenguaje (y lo que falta en el lenguaje es un signo que consagre, autentifique nuestra existencia como seres sexuados). Dicho más simplemente, hablamos y al hablar la sexualidad está en juego. Los campos se conectan. Esto es groseramente la práctica analítica: decir tonterías (la asociación libre) implica a la sexualidad y permite operar sobre ella.

En esta distribución, sujeto y Otro, mi tesis es que *el acto suicida marca al Otro* (aunque a primera vista parezca lo contrario). Por eso comencé a exponer mencionando la falta de

testimonio, es decir, lo que nos falta en el lenguaje. En un grado segundo, nuestra intervención aquí, hoy, refiere a esa falta de testimonio, insisto en esto. Hasta cierto punto, es algo de lo que no podemos hablar.

Pasemos a las coordenadas de la sociedad actual. ¿Qué encontramos del lado del Otro, de lo simbólico, del lenguaje? George Steiner, en un libro casi confesional, llamado *Los libros que nunca he escrito*, FCE, dice que tendemos a un lenguaje, a un inglés de doscientas palabras. Tendemos a que el lenguaje humano sea puro signo, a que el significante y la falta desaparezcan. Steiner señala la pobreza que esto va a acarrear sobre nuestra práctica sexual, ligada, por lo que dije antes, al lenguaje. En este artículo, George Steiner nos cuenta su experiencia manteniendo relaciones sexuales en cuatro idiomas. Steiner es un catedrático muy conocido, famoso, y esto le trajo algunos problemas con ciertas universidades europeas. Recomiendo particularmente la lectura de este capítulo del texto: *Los idiomas de Eros*. El resto del libro también es extraordinario, de una agudeza mayúscula.

Una segunda coordenada del mundo actual, globalizado, es el estado de excepción. Vuelvo a Agamben. El estado de excepción es la suspensión de nuestros derechos constitucionales. Consiste en una clausula, ley, decreto, que invierte el corpus jurídico. Pensemos, por ejemplo, entre nosotros en la ley de emergencia económica. O en algunos hechos jurídicos que se han producido en EE.UU. a partir del 11 de septiembre.

El estado de excepción es la norma.

Pensemos, ahora, un momento en el capitalismo. ¿Es tan cierto que nuestras democracias capitalistas se oponen al terrorismo? En cuanto consideramos las cosas desde el punto

de vista de la globalización y la fuerza de trabajo, vemos que una persona cualquiera es sustituible por otra cualquiera. Uno es equivalente a otro. La vida individual ha perdido valor. Por tanto, hay un terrorismo propio del capitalismo, por lo menos en lo que hace al reconocimiento de la singularidad de la vida y del otro, el hermano. El terrorismo, entonces, es la verdad del capitalismo (si se quiere, puntualiza su momento de verdad en el sentido hegeliano, o el retorno de lo reprimido freudiano).

Vayamos ahora al otro lado de la oposición sobre la que sitúe el corte en acto del inconsciente: el sujeto. ¿Qué lo caracteriza?

Si tomamos la actual reforma del Código Civil en Argentina vemos que la categoría de ciudadano es reemplazada cada vez más por la de consumidor (por eso, la reforma avanza sobre sectores antes propios del Código de Comercio). La marca de este lado, la falta que introduce la subjetividad, se sustituye, se "reprime" por los bienes, la mercancía, y, por tanto, por la falta de deseo.

Llegamos así, simplificando, a obtener dos ejes:

Sujeto *(marca el cuerpo)* *robot* *(Piercing, corte corporal, ataque de pánico)*	***Otro*** *(marca el lenguaje)* *terrorismo* *(asesinato, suicidio)*

De un lado, piercing, pánico, etc., vienen como una restitución de la marca faltante del lado subjetivo. Del otro, tanto el asesinato como el suicidio, restituyen el hecho de que no hay un lugar en el Otro, una falta en la que el sujeto pueda alojarse.

Sé que resumo mucho. Voy a confiar en que puedan reflexionar a posteriori sobre estos dos ejes.

También existe una zona de restitución de las marcas, intermedia. Por ejemplo, el volumen de planes sociales que tenemos hoy en la Argentina, la política básicamente asistencialista y clientelista del gobierno, puede equipararse a una compra de voluntades (lado del Otro). En contrapartida, encontramos una venta de cuerpos (lado del sujeto). Esto, bien mirado, equilibra el asunto. Hoy en día, según cifras más o menos oficiales, hay ocho mil privados (prostíbulos) entre Capital y los primeros cinturones urbanos. A la compra de voluntades se sigue una venta de cuerpos. Este fenómeno, la explosión de los privados, comienza sobre el final del período menemista.

Sobre esta zona de restitución intermedia de marcas, una última observación: la prostitución, no ya "normal", sino ideológica. Este tipo de degradación del pensamiento político y los ideales caracteriza en buena medida a la política argentina y mundial de hoy. El lenguaje político, su mayor punto de comunicación, el más logrado, pasa por la corrupción. Sin horizonte ideológico ninguno, cumple, hay que admitirlo, una función positiva. Casi podríamos decir que sin los códigos de corrupción existentes, los políticos no podrían hablar entre ellos.

El efecto mayor de la globalización es la segregación, quiero aclararlo. Lacan llegó a decir que ya no se trataba para nosotros y en el mundo actual del malestar en la cultura, como reza el texto de Freud, su título. Se trata hoy de un texto sobre la segregación, aun no escrito (solo esbozado en *Proposición del 9 octubre* y otros pocos sectores de la obra de Lacan) en lugar de *El malestar en la cultura*.

Pero a nosotros nos interesa el tema del suicidio. No vamos a abordar ahora la cuestión de la segregación. Solo al pasar, y como digresión, voy a señalar que la segregación se impone a partir de la expansión, el acmé al que ha llegado el sujeto cartesiano en nuestro mundo. El sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia, carece de atributos psicológicos, es un puro lugar vacío que elimina los estamentos, las jerarquías, las diferencias. Reorganiza el mundo hasta el punto, exagero en esto, que ya empieza a haber inscripciones civiles donde Masculino (M) y Femenino (F), en los documentos de identidad, aparece como N, sexo neutro.

¿Qué decir en relación con el suicidio y la globalización, la sociedad actual? Para que la vida no sea una ficción, para que el sujeto pueda liberarse de lo que lo apresa (lo apresa el significante) hace falta que la representación presente un punto de corte, un agujero (una de las marcas que mencionaba más arriba). Caso contrario, su vida es una novela; y la existencia una ficción. El sexo, el goce no consigue ubicarse. Porque la sexualidad se satisface en presencia, la representación no permite el movimiento pulsional.

El punto es que hoy en día el goce se distribuye, se mercantiliza, es pura representación, cuestión de marketing. La sexualidad devino cuestión de mercado, de mercado sexual. Pero el goce, por definición, no se reparte. Al repartirlo, se transforma en placer, en consumo.

Vivimos en el mundo de Internet, de la virtualidad, de los medios masivos. Todo se representa, todo se ve (los *reality shows*, el mundo como un *reality*), no accedemos, o accedemos con extrema dificultad, a la falta de representación, a la localización del goce. Y lo que hace que nuestra vida no sea una ficción, una novela, es precisamente el goce que nos singulariza

y nos ata a lo real. Se comprende así que la perspectiva en cuanto al suicidio carezca de buen pronóstico.

Mercado sexual, género y nuevas sexualidades[1]

Voy a tomar tres puntos del "temario" que fue publicitado para esta reunión, a los que voy a limitarme: el mercado sexual, la cuestión de género, y las llamadas "nuevas sexualidades".

Parto de una pregunta: ¿En qué momento comienza a notarse una influencia de la ciencia sobre la sexualidad humana? Uno de los hitos, una de las primeras señales, creo, es el informe Kinsey. La primera parte de este informe, sobre una encuesta que comprendió a veinte mil personas de sexo masculino, aparece en 1948. En 1953 se publica la segunda parte, el lado femenino. Y poco tiempo después, tres años, fallece el biólogo Kinsey; había desatado una controversia que todavía continúa. De esta polémica voy a referirme más adelante a la cuestión de la bisexualidad.

Con Kinsey toma un nuevo impulso la sexología. Debe reconocérselo, al menos, como uno de sus hitos. Y se inicia, subrayo, el avance de la ciencia sobre el mercado sexual, a través de la estadística y las encuestas, es decir, de un modo descriptivo.

Voy a dar ahora un rodeo. Conocerán la ley decreciente de la tasa de ganancia expuesta en *El capital* de Karl Marx. De esta formulación matemática, o contable (sin más vueltas), Lenin deduce el imperialismo. La idea es sencilla: a mayor capital invertido, puesto en juego en los negocios, y si el mercado permanece idéntico, la proporción de ganancia sobre el capital, que se va acrecentado por la reinversión, es menor: cada vez

más capital invertido de un lado, y menos ganancia de otro. Para que la cosa funcione, se hace necesario, entonces, avanzar sobre otros mercados, ampliar la clientela, por decirlo así. Este movimiento origina el pasaje del capitalismo al imperialismo. En la situación actual, ya no hay mercados reales, existentes, a los que conquistar. El imperialismo "clásico" terminó; encontró su tope. Y por eso vemos, entre otros fenómenos, que se avanza sobre mercados potenciales.

El sexo, en cierto aspecto –y vuelvo al tema que nos ocupa–, es un mercado potencial; ideal, si se quiere. Hasta hace unas décadas se mantuvo relativamente ausente de la expansión del capitalismo, pero hoy se nos presenta claramente como parte de él, como mercado. *El sexo es global, universal* por sí mismo, y en cierta forma esto lo pone a la par de la mundialización de los medios y la técnica, aunque más no sea analógicamente.

Desde Kinsey hasta nuestros días ha corrido mucha agua. En especial, en dos vertientes. Una corresponde a Internet y los medios en general, otra al avance de la cirugía y la biología sobre los cuerpos, la ciencia aplicada, la tecnología médica. Convengamos en que es posible ser hombre o mujer, cambiar de sexo, por lo menos en los signos manifiestos, exteriores, con solo disponer de algún dinero. Por otro lado, Internet, la Red, ha cambiado en mucho a la sexualidad humana. Todavía no apreciamos el alcance que ha tenido y tendrá.

Nos encontramos pues con una situación nueva en la historia humana, y en particular en la historia del sexo. Si comparamos el mundo griego o romano con el nuestro, vemos que las opciones sexuales se han ampliado considerablemente. Existían en aquel entonces las prácticas heterosexuales que conocemos, quizá con algunos aditamentos menos (no existía

la pastilla Éxtasis, por ejemplo, o el Viagra), se utilizaban juguetes sexuales (probablemente menos que hoy en día), y trascendieron los siglos ciertas prácticas homosexuales (a las que muchos autores se han referido abundantemente). Las orgías romanas son asimismo muy conocidas. Y eso era todo. Por lo que sabemos, no había mucho más. Con el travestismo, el transexualismo, los *cross-dressers*, y algunas otras prácticas, el menú ha cambiado. Un hombre, nacido hombre, puede operarse y devenir mujer. Y, luego, si lo desea, puede estar con mujeres. Lacan diría, entiendo, que era heterosexual y que lo sigue siendo a pesar de sus esfuerzos. Reconozcamos que es raro y posible. Sabemos que las identificaciones que cubren la ausencia de relación sexual son muy complejas: un hombre puede estar con una mujer identificado con una mujer, como decía antes. Este descubrimiento del psicoanálisis –lo bizarro que es el sexo– hoy está presente por todos lados. No hace falta más que mirar un poco.

La pregunta que debemos hacernos en este punto es si el forzamiento real, quirúrgico, de los cuerpos produce un goce mayor del que obtenían los "precarios" e "ingenuos" griegos y romanos. ¿Se gozará (o deseará) más y mejor con un pene implantado por el cirujano que con la vagina que la naturaleza había provisto a la señora? Es difícil imaginarlo. Debemos admitir que si medimos con parámetros psicoanalíticos la reivindicación de ciertas posiciones sexuales es relativamente ideológica. Ni el deseo ni el goce pueden sostener esos enunciados. Y esto sin apelar a ninguna cuestión de orden moral o social. Simplemente se trata de evaluar si el goce resulta más concernido por estas prácticas que por otras.

¿Qué ideología acompaña al avance de la globalización, el

capitalismo y la ciencia, sobre la sexualidad? ¿Dónde dirigirse para hallar la "superestructura" de la "infraestructura sexual" en mutación? En principio, y sobre todo, debemos orientarnos hacia la cuestión de género. Voy a intentar situar por qué razón. ¿Qué obstáculos habría que derribar para que el sexo se transforme en un producto que pueda circular sin encontrar límites? Una de las barreras es la familia; otra, de la misma importancia, la identidad sexual. Para que sea un "todos con todos" o, si se prefiere, un "todos contra todos", para que no haya barreras dentro del mercado sexual, para alcanzar el ideal de funcionamiento y performance de ese mercado, hay que derribar esos dos obstáculos. Y bien, *la cuestión de género es la forma ideológica* (una de las formas) *que acompaña a la expansión de la ciencia sobre el mercado sexual* y su creciente transformación. En este discurso aparecen dos ideas predominantes: la primera es que el rol sexual, el género, es cultural. No está determinado por la anatomía ni por la biología. Si cambia el paradigma cultural, cambia la sexualidad. Para esto, por supuesto, la forma histórica de la familia, que ya se encuentra desde hace tiempo en descomposición, debe cambiar.

La segunda cuestión que trae el tema de género, un poco menos visible, es que tiende a la indiferenciación sexual. Podríamos decir que se halla aquí la paradoja de esta forma ideológica. Parte de dos sexos, de dos roles sexuales, pero tiende a que haya uno o ninguno. En un primer movimiento, toma la oposición y la existencia de dos sexos, de sus roles. Pero de modo menos manifiesto tiende a subrayar finalmente el intervalo de aquel binarismo –la cuestión de género hace Uno del intervalo–. Por eso citaba antes el informe Kinsey y la cuestión de la bisexualidad. Es el antecedente más o menos

lejano de este presente. Uno de los resultados del informe es que la heterosexualidad pura, y la monogamia que podría hallarse ligada a ella, son un tanto raras. En la monogamia podríamos hablar incluso de dependencia o servidumbre sexual, es decir, poco menos que de una patología. Este es uno de los extremos de un segmento donde reina la bisexualidad y por tanto cierta indeterminación sexual. Lo mismo ocurre con el otro polo del segmento, la homosexualidad masculina y sus formas puras. Y algo similar podría enunciarse del informe del '53, del lado femenino.

Entonces, sin la familia y su restricción de los posibles partenaires sexuales (todos los subrogados edípicos, la represión, etc.) y sin un sexo determinado biológicamente, el mercado no encuentra límites para expandirse. El sexo deviene definitivamente mercancía en una zona liberada, franca. Este es, podríamos señalar, el espacio de despliegue de las "nuevas sexualidades".

¿En que se corresponde, más profundamente, la ciencia con estos hechos o estos discursos más allá de la tecnología operando sobre los cuerpos? El sujeto que moviliza la ciencia, sabemos, es el sujeto cartesiano. Este sujeto lo podemos identificar al conjunto vacío. Es una subjetividad que carece de representación, y cuya fuerza, y su definición, es precisamente la de ser un significante elidido, tachado. No voy a extenderme sobre este punto, solo voy a recordar que se inicia allí la ciencia: cualquiera puede ocupar el lugar desde donde se sigue y deduce la argumentación. Este lugar vacío del conjunto vacío, de la falta de representación, es lo está en el origen de la ciencia, de la Física del siglo XVII. Si Descartes hubiera tenido alguna idea del complejo de castración, el psicoanálisis

hubiera surgido mucho antes. Descartes habría encontrado en la castración su glándula pineal.

El anonimato de las relaciones por la Red, la carencia de identidad sexual (en la realización completa del mercado sexual), por ejemplo y para tomar solo dos referencias, convergen con este sujeto, el sujeto de la Modernidad, que llega hoy a su acmé con la globalización.

Atendamos todavía a otro efecto. Todo está al alcance de la vista: los *reality shows*, o la gente que resulta filmada días y días, las veinticuatro horas. La visión se torna abarcativa, deviene omnivisión, se mimetiza con la globalización. Lo privado, en la porosidad de los medios, deviene público. Estos dos espacios quedan cuestionados. Sus membranas acusan recibo de la nueva situación. Con solo encender el televisor, a cualquier hora, con solo buscar en Internet, podemos observar un coito continuo y repetido: la intimidad es revelada, es por completo visible una abstracción de ella. Todo se sabe y el saber no presenta poros que resguarden la subjetividad, que resulta hallarse cada vez más rechazada.

Resumo: l*a falta de representación sexual, de marcas familiares, de psicología, convergen con el sujeto de la ciencia.*

En cierta forma, todo esto nos recuerda a Deleuze y Guattari en su *Antiedipo*. Es el cuerpo sin órganos (sin anatomía, en este caso, que se haga destino sexuado), son los flujos deseantes, la histeria *partout* (de donde, la insatisfacción, no solo propia de la cuestión gay y dependiente entonces de que el orificio anal no produce orgasmo) que se habían anticipado en aquel texto. Cuatro décadas después habría que revisitarlo desde otra óptica.

Notas

[1.] Texto leído en ocasión de una mesa redonda organizada por la Comunidad Homosexual Argentina y la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, bajo el título "La insatisfacción sexual es lo no-dicho en la comunidad gay", el 19 de julio de 2011, en el teatro Andamio 90.

Die Gefahr. El peligro

Voy a tomar dos temas: uno, "la profecía" de Lacan en *Proposición*; otro, el *Lager* en una nota de Lacan a la tesis de Anika. Por supuesto que atendiendo al contenido de la profecía, en ambos temas estamos en el terreno del peligro.

La profecía. Parto entonces de lo que se ha dado en llamar "la profecía de Lacan". El enunciado, la pregunta de Miller que la comporta, se encuentra en un texto de Lacan: *Televisión*. (De paso aclaro que el título *Radiofonía y Televisión* es un invento argentino y español: una coproducción. Ese título no existe en la obra de Lacan. Es un invento en parte editorial, de Anagrama, en parte de Masotta. Se han juntado dos textos relacionados con los medios de comunicación de masas, pero que aparecieron en lugares y condiciones muy diferentes.) Curiosamente, por tratarse de una emisión televisiva y dirigida a un público no advertido, *Televisión* es uno de los textos más difíciles de Lacan (quizá junto con el escrito de Lacan sobre Joyce, *L'étourdit* también, y algunos otros). La pregunta de Miller y la respuesta de Lacan se hallan en las páginas 53 y 54 de la versión francesa de ediciones du Seuil. Están al final del quinto capítulo del texto en la versión española.

Miller pregunta a Lacan: "¿De dónde le viene por otra parte la seguridad de profetizar la escalada del fascismo? ¿Y por qué diablos decirlo?" Y Lacan responde: "Porque no me parece divertido, y sin embargo es verdad."

Y siguen algunas explicaciones en el texto, mayormente referidas al tema del goce, y a la ex-sistencia de Dios.

Estamos en el año '73 (más exactamente en *Noël* del '73, navidad para nosotros). Desde que precisamos esa fecha podemos advertir que lo que entonces podía considerarse una profecía, hoy es un hecho, un dato de la historia humana. Lo ocurrido en el mundo desde el '73 ha confirmado muy ampliamente el enunciado, el vaticinio de Lacan.

Voy a nombrar algunos de los hechos de racismo, los genocidios más importantes que suceden desde ese entonces:

−Ruanda: 1994, se trata de una suerte de guerra tribal entre tutsis y hutus moderados, 800.000 muertos (África central);

−Camboya: 1975-1979, bajo el régimen del primer ministro Pol-Pot, 3.500.000 de muertos (tercera parte de la población) (sudeste asiático, península de Indochina). Proporcionalmente, es quizá el mayor genocidio de la historia humana;

−los Balcanes (Yugoeslavia);

−Nueva Zelanda;

−El Líbano;

−India;

−Sri Lanka;

−Nigeria (África occidental);

−Kurdos (acuerdo Teherán/Bagdag, y primera utilización de armas químicas contra una población civil);

−EE.UU. (el caso de la reserva indígena llevada a la PGP

–infectada con sífilis, sin que los indígenas lo supieran: recibían visitas médicas periódicas supuestamente por otro problema– con fines de investigación, al mejor estilo Mengele; pasa las más diversas administraciones de ese país); –Argentina (el proceso militar; la guerra de Malvinas y la cantidad de suicidios que se produjeron a raíz de ella entre los ex combatientes y que constituyen, si se quiere verlo así, un genocidio "gris").

Estos genocidios son posteriores a "la profecía" de Lacan, alguno quizá relativamente contemporáneo, pero podríamos aducir que no era todavía conocido públicamente. Entonces, o se trata de una profecía lograda, que se ha cumplido, quiero decir: que acertó, o bien se trata de una deducción bien hecha. O ambas cosas, como diría Freud.

Ahora bien, veámoslo como una deducción: ¿cómo llega Lacan a afirmar lo que afirma? ¿De dónde lo deduce? Yo diría que la base de la reflexión de Lacan se halla en su lectura de Descartes. Y esto es lo que voy a tratar de explicar.

Al extraer al sujeto y aislarlo del yo (es el principal punto de discusión, si se quiere, entre Lacan y los cartesianos actuales: lo que pone en el mundo Descartes no es el Yo) obtenemos al sujeto como falta de significante, como un significante elidido. La duda hiperbólica produce a este sujeto, se sabe. Al engañarme sobre todo y cualquier tipo de representación, la ciencia, la matemática, el genio cartesiano, el genio maligno como se lo llama en las *Meditaciones metafísicas*, finalmente permite que deduzca mi existencia como un hecho cierto, porque para engañarme y por mucho que me engañe, yo tengo que existir.

Este sujeto carece de características psicológicas. Es, ante todo, un lugar. Lo explico brevemente. Cuando un chico dice, como en el test de Binet, "Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo", estamos justamente en el polo opuesto, es el contraejemplo: el niño no se descuenta, el lugar vacío no está constituido. Cuando el lugar de la enunciación se vacía, por ejemplo en un texto científico, cuando no importa quién lo diga (es el caso de un teorema, por ejemplo), estamos en el caso que ilustraría al sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia. Por supuesto, esto es solo aproximativo, para dar una idea rápida del problema en cuestión. Otro ejemplo: cuando Lévi-Strauss escribe "Ego" uniendo las líneas de una estructura de mitemas, de la estructura en el análisis de los mitos, el lugar vacío de la combinatoria es el sujeto. Un último ejemplo: en la teoría de los juegos se trata de calcular la mejor jugada, la mejor movida, o una serie de movimientos, pero esto es completamente ajeno a lo que piensa el rival, suponiendo que se trata de un juego de dos participantes. La estrategia, los trucos, las artimañas que puede ostentar el partenaire del juego no entran en cuestión, como tampoco las nuestras. Son psicológicas. Y lo que está en consideración es una combinatoria.

(Señalo al pasar: esta forma de ver las cosas en cuanto al sujeto, cuestiona la expresión "psicoanálisis con niños", porque el "con" establece una continuidad entre el psicoanálisis de adultos y el de niños que no se sostiene demasiado. Habría, se supone, un solo psicoanálisis que se extiende en dos ramas. Pero la técnica también difiere. Y por ahí sería preferible entonces decir "psicoanálisis de niños".)

La expansión en la ciencia de esta subjetividad, podríamos decir exagerando, *barre con todo*. De ahí la desconfianza, la

percepción muy aguda, ácida, de procesos históricos como el comunismo ruso por parte de Lacan, y esto mucho antes de la caída del muro de Berlín. Lacan sostenía que la URSS estaba en ese aspecto en la misma órbita que Occidente.

En relación con esta lectura de Lacan quería citar dos antecedentes (para señalar solo dos, hay por supuesto otros): la primera, Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Se trata de un muy conocido texto y de gran influencia en el lacanismo argentino (más aun que en Lacan mismo), en su origen si se quiere. Era una lectura casi de cabecera de Oscar Masotta. Oscar había hecho durante los '70 un "Freud según el orden de las razones" (y también, quizá en menor medida, un "Lacan…"). Una suerte de programa razonado y escalonado, un *organon*.

El otro antecedente de la lectura de Descartes por parte de Lacan: Alexandre Koyré. El libro se llama *"Introducción a la lectura de Platón. Seguido de charlas (entretiens) sobre Descartes*". Es de Gallimard, y se publica en 1962. Por supuesto que este libro también influye sobre Lacan en el terreno de la lectura de los diálogos de Platón y su interpretación y comentario.

El texto contiene, en una especie de apéndice, las tres charlas que dicta Koyré en El Cairo en 1937, en ocasión del tricentenario de la publicación de *El discurso del método*. Estas tres conferencias −lo señalo con el objeto de presentarlas y ubicarlas− constituyen un giro en el pensamiento de Koyré respecto de Descartes: en las *entretiens* se lo sitúa especialmente con relación a los *Ensayos* de Montaigne, y no solo ya a la escolástica y Aristóteles.

Koyré subraya que lo que hoy leemos de Descartes eran

inicialmente prefacios a obras científicas. Hoy nos llega la tercera, la cuarta, la quinta parte de lo que eran en su origen esos textos. Porque la física, la dióptrica, la teoría de los torbellinos ya (desde hace mucho tiempo, en rigor) son insostenibles, y se fueron suprimiendo de los textos. Hoy leemos, insisto, los prefacios de esas obras. Si imaginamos los textos de Descartes tal como él los escribió, vemos claramente una correlación entre el sujeto, que es en buena medida el tema de esas introducciones −el corpus hoy de la filosofía cartesiana−, y la producción científica. Ciencia y sujeto.

Los títulos de las conferencias dicen todo: *El mundo incierto; El cosmos desaparecido; El universo rehallado*. Vamos de la duda metódica −si se prefiere de la duda escéptica, de Montaigne− a la matematización de la *physis*, y con esto y correlativamente vemos surgir la categoría de sujeto en la modernidad que Descartes inaugura.

Pego un salto y voy directamente a la idea para simplificar: simultáneamente a la expansión del sujeto en la ciencia hallamos la cuestión de las jerarquías, del orden social; hallamos un mundo y una ciencia en ese mundo. *El sujeto cartesiano*, puro, universal, este sujeto que escribimos barrando un significante, este conjunto vacío, *elimina*, tiende a eliminar, *las jerarquías, los grados, las castas, los estamentos sociales*. Un primer ejemplo amplio de este movimiento −hoy nos incluye en su punto más álgido; no estamos ni cerca de una época postmoderna en lo que hace a la subjetividad que está en juego− es la caída de la realeza, el Antiguo Régimen en Francia −para instalarnos en el suelo de Descartes y Lacan−. Quizá solo habrá que esperar un tiempo para que caiga la casta política (esto no es más que una expresión de deseos). Las fronteras mismas (entre países o

entre lo privado y lo público) están en duda. La globalización las afecta directamente. (Otro aspecto, que se ha señalado menos, de "la profecía" hace precisa y específicamente a la globalización.)

Este punto nos lleva como un tobogán a un párrafo de *Proposición del 9 de octubre* que da pie a la pregunta de Miller. Cito: "Abreviemos diciendo que lo que hemos visto emerger, para nuestro horror, representa la reacción precursora por relación a lo que va ir desarrollándose como consecuencia de la remanipulación de los agrupamientos sociales por la ciencia, y particularmente de la universalización que ella introduce. Nuestro porvenir de mercados comunes hallará su equilibrio en una extensión cada vez más prolongada de los procesos de segregación" (*Scilicet nº* 1, París, Seuil, 1968, p. 29).

Hay, pues, correlación entre el sujeto cartesiano y el tema de la segregación. Pero hasta aquí tenemos un encuadre general. Habría que especificarlo, desarrollarlo, y mucho; buscar las mediaciones. Por el momento lo dejo ahí y paso al segundo punto que quería abordar hoy.

El campo de exterminio. Una última cuestión para concluir mi intervención en esta mesa. El prefacio que Lacan escribe al texto *Jacques Lacan* de Anika Rifflet-Lemaire contiene una serie de cuestiones de importancia, merece ser leído con atención. Es un texto de cierto peso, por ejemplo, para calibrar un poco la relación entre psicoanálisis y universidad. El tiempo que pasa entre ese prefacio y la creación del departamento de psicoanálisis en Vincennes da vuelta las cosas. La universidad se vuelve simpática, por decirlo así; mientras que en el comentario de Lacan a la tesis de Rifflet-Lemaire, la universidad es el lugar

que trastoca, desplaza, pone en otra órbita las leyes del espacio propio del psicoanálisis y lo traiciona.

Quiero destacar que en la versión castellana falta una nota. Fue omitida, supongo, por el traductor. Allí, en la versión francesa leemos: "El rechazo de la segregación se halla naturalmente en el principio del campo de concentración". Esto es la nota 3 a la página 12, en la primera edición del libro, Bruselas, y la editorial es Madarga, 1970. El texto de Lacan, entre pp. 9-20, se puede bajar del sitio de la ELP, en "pas tout lacan".

La nota de Lacan contraría el sentido común, por eso le atribuía el recorte al traductor −porque supongo que le resultó carente de sentido, indigerible−, pero también es posible que al cortar el texto, haya quedado la nota afuera. Esa alteración del sentido común es lo que me hace destacar la nota de Lacan, y por eso propongo tomarla en consideración para empezar a pensar el estatuto del peligro, del genocidio en general. El holocausto es un tema, creo, que de poder formularse y plantearse correctamente produciría un corrimiento del estado actual en que se encuentran las ciencias sociales y aun el psicoanálisis. Es evidente que el holocausto es un techo que los pensadores, los teóricos, los filósofos no han podido superar en todo el siglo pasado. Esta cita de Lacan no es más que una pequeña punta para comenzar un esfuerzo en tren de establecer otro giro de las cosas.

La construcción "rechazo de la segregación" remite a la forclusión de la segregación. Lo rechazado de lo simbólico, según la conocida fórmula, esa suerte de apotegma lacaniano, reaparece en lo real. Y allí, pues, los campos, el Lager. En algún sentido hay que admitir que la segregación, los rasgos sobre los que se monta, son simbólicos, y por mucho que

esos rasgos no nos simpaticen no conducen al genocidio. El peligro, *Die Gefahr*, para tomar el título que nos convoca, viene por otro lado. El peligro viene, en parte al menos, por el lado de la forclusión de las marcas y no por el hecho de que la segregación sea llevada al extremo. No es un tema de grados, de intensidades: la cuestión hace no solo a una diferencia cualitativa sino de registros. El *Lager* hace que nada quede afuera.

(Esto mismo nos permitiría definir provisoriamente y desde otro ángulo qué es un sistema totalitario. El sistema cierra sobre sí; el cuerpo social se hace todo: no hay ya marca que lo perfore. Si la función de la libertad, como decía Lacan, depende de la no-relación sexual, en el totalitarismo hallamos esa marca, ese agujero expulsado, y concomitantemente una alienación altísima.)

Tres momentos del sueño "la izquierda lacaniana". Del rostro de la estructura al juego del senku

Voy a tomar tres textos, y correlativamente tres fechas, con la idea de puntualizar la relación entre el lacanismo y el pensamiento de izquierda. Primero, me voy a ocupar de comentar brevemente un artículo de Alain Badiou, publicado en castellano en los ya históricos cuadernos *Pasado y presente*, en el número 8 (1ª edición, Córdoba, 1969), y que se llama *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, originalmente publicado en la revista *Critique*, París, mayo del '67, páginas 438-467.

En segundo lugar, voy a referirme también muy escuetamente a un texto de Louis Althusser, de 1982, recopilado en *Escritos filosóficos y políticos*, y que se titula *La corriente subterránea del materialismo aleatorio*. Versión castellana, en *Para un materialismo aleatorio*, ed. Arena Libros, Madrid, 2002.

En tercer lugar, y por último, voy a referirme a un texto de Ernesto Laclau, *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*, que forma parte de *Emancipación y diferencia*, editorial Ariel, Buenos Aires, 1996.

Entonces, 1967, 1982 y 1996. Los períodos, los saltos son de quince años.

I. Badiou, 1967. El núcleo del artículo, para dirigirnos sin más vueltas a la cuestión, se halla en las páginas 26 y 27. Cito: "El *tipo de causalidad* de la determinante es totalmente original. En efecto, pensada como principio de la determinación, la práctica económica *no existe*. La que figura en el todo-articulado-con-dominante (único existente efectivo) es la instancia económica que no es la representante de la práctica homónima. (…) La causalidad de la práctica económica es causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado, donde aparece representada por una instancia (LC II, p. 156)."

Un poco más adelante: "Este problema, que según Althusser "resume (…) el prodigioso descubrimiento científico de Marx (…) como una extraordinaria cuestión teórica *contenida* en estado práctico en el hallazgo (…)" (LC II, p. 127), (…) está lejos de ser resuelto. Incluso no es seguro que estemos en condiciones de *plantearlo* (teóricamente). Tal vez por el momento solo podemos *indicarlo*" (*El recomienzo*…, *op. cit.*, p. 27).

La idea de estructura, la tesis, que se desprende de este texto de Badiou, y obviamente de Althusser a quien cita (las referencias "LC" en las citas que leí remiten a *Para leer el Capital*, según versión castellana), puede ejemplificarse, para dar una imagen rápida, con un cuadro de Arcimboldo. Un rostro hecho de ramas, hojas, frutos, pero que no tiene contorno; que no existe independientemente de la composición, por así decir, botánica (como no debería tenerlo la práctica económica). El rostro de *El invierno* es la causa ausente. (*El invierno*, serie *Las estaciones*, 1573, Museo del Louvre.)

Imaginemos que los distintos elementos que hacen al cuadro son las partes que componen el modo de producción: las relaciones productivas, la fuerza de trabajo, la superestructura religiosa, jurídico-política, etc. La práctica económica es idéntica al conjunto del dibujo, pero no adquiere un contorno, un trazado independiente. El rostro del cuadro de Arcimboldo es, insisto, la práctica económica, la causa que opera en ausencia.

Esta idea de estructura –opera por sobredeterminación, hallamos una determinación económica en última instancia e impone que en los hechos aparecezca una "dominante"– está tomada de los desarrollos de Lacan. En efecto, la sexualidad y especialmente la "genitalidad" o la relación sexual, se produce porque hay objetos parciales que adquieren la función de un grupo combinatorio y suplen la falta de pulsión sexual "total", si se puede decir así, o de relación sexual. Estas reflexiones (en particular, la cuestión del objeto (a) como un grupo combinatorio) se pueden consultar en el seminario XIII, *El objeto del psicoanálisis*, que corresponde al ciclo lectivo francés 1965/1966, especialmente en las lecciones finales de junio de

1966[1]. Son todos desarrollos más o menos contemporáneos al texto de Badiou, incluso un poco anteriores.

(a) *(ramas, hojas, etc.)*

———

-φ *(rostro inexistente)*

Se entiende, una vez que vemos escrita esta fórmula, que de quitar el (a) −hacerlo caer es el trabajo del análisis, dicho groseramente−, menos fi no se sostiene. Nos quedamos sin "genitalidad". Este modelo de estructura, la causalidad ausente, es correlativo por completo de la castración. Y por eso tiene sentido su uso en el psicoanálisis; resulta plenamente justificado porque refiere al eje de la teoría de Lacan: la castración. Agreguemos que todo esto implica que la sexualidad es real, que se encuentra forcluida, y resulta suplida por la función fálica, por el sentido. De allí la tesis de que no hay relación sexual, que también se presenta en estos años, alrededor de 1966. Y dejo aquí la referencia a la obra de Lacan, que hoy no nos concierne directamente sino por extrapolación del tipo de estructura que se maneja en el Seminario al marxismo althusseriano[2]. (Para un desarrollo más amplio de este punto, cf. mi artículo, *Estructura del Seminario de Lacan I* y *II*, en imagoagenda.com/contenidos exclusivos.)

¿Qué hace falta para que este tipo particular de estructura opere en el marxismo? Habría que demostrar que el trabajo humano −la práctica económica, la economía en tanto instancia− se encuentra forcluido. Habría que mostrar o demostrar que en el materialismo histórico terminamos por encontrarnos con

algo equivalente a la castración. Esto es lo que hace retroceder a Badiou en el planteo, lo lleva extremar las precauciones, cuando dice que es muy poco seguro que esté en condiciones de plantear el problema.

De aquí se siguen dos opciones −y, curiosamente, tanto en el caso de la mejor y más optimista hipótesis como en el caso de la peor, estamos en problemas−:

−Supongamos que puede demostrarse que la práctica económica no existe, como subraya Badiou. ¿Por qué en tal caso reivindicar la expropiación de los medios de producción en el programa político y revolucionario del marxismo? Sería más coherente reivindicar la expropiación de la instancia que funciona como dominante, la superestructura jurídica, por ejemplo;

−Si no puede demostrarse, y al parecer no se demostró en los desarrollos posteriores de Badiou, Althusser, Balibar, etc., sería mejor abandonar este concepto de estructura, dejar a un lado el modelo y reconocer que en su momento fue *una expresión de deseos*. Y esto aun admitiendo que la lectura que abrió respecto de Marx fue fecunda.

II. Althusser, 1982. Nos hallamos aquí en la última parte de la obra de Louis Althusser −casi desconocida, poco leída y difundida−, cuando recurre a la línea sucesoria de Demócrito a Epicuro, y luego a Lucrecio (en el mundo romano), cuando adhiere a la categoría epicúrea de *clinamen*, e intenta ubicar el materialismo aleatorio en la base del marxismo o, al menos, de su propia filosofía. Cito: "El texto de Lucrecio es suficientemente claro para señalar *aquello que nada en el mundo puede señalar* y que es, sin embargo, el origen de todo mundo. En la «nada»

de la desviación tiene lugar el encuentro entre un átomo y otro, y este acontecimiento deviene *advenimiento* bajo la condición del paralelismo de los átomos, pues es este paralelismo el que, una única vez violado, provoca la gigantesca carambola y el enganche de un número infinito de átomos de donde nace un mundo (u otro: de ahí la pluralidad de mundos posibles, y la posibilidad de hacer arraigar este concepto de posibilidad en el concepto de desorden original). De ahí la *forma de orden* y *la forma de seres* cuyo nacimiento es provocado por esta carambola, determinadas como lo están por la *estructura* del encuentro; de ahí, una vez efectuado el encuentro (pero no antes), la primacía de la estructura sobre sus elementos…" (*La corriente subterránea*…, *op. cit*., p. 58).

En este párrafo se halla el concepto de lo que Althusser toma de los epicúreos (carambola=*clinamen*), pero también encontramos la forma en que se liga el materialismo aleatorio con la teoría anterior de los modos de producción (el punto al que me referí al tomar el artículo de Badiou): "una vez efectuado el encuentro… [se produce] la primacía de la estructura sobre sus elementos".

Cito otro párrafo a este respecto, y me disculpo por su extensión: "Por poco que se reflexione sobre los requisitos de esta concepción (el materialismo aleatorio), resulta claro que establece una relación muy particular entre la estructura y los elementos que se supone que debe unir. Porque ¿qué es un modo de producción? Con Marx hemos dicho: una «combinación » particular entre elementos. Estos elementos son la acumulación financiera (la del «hombre de los escudos»), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación

de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en ella en estado «flotante» antes de su «acumulación» y «combinación», siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto ideológico ni de los otros ni de su historia. Cuando Marx y Engels dicen que el proletariado es «el producto de la gran industria», dicen una gran tontería, situándose en *la lógica del hecho consumado de la reproducción en escala ampliada del proletariado,* y no en la lógica aleatoria del «encuentro» que produce (y no reproduce) el proletariado (como uno de los elementos que constituyen el modo de producción) a partir de esta masa de hombres desprovistos y desnudos. Al hacerlo, pasaron de la primera concepción del modo de producción, histórico-aleatoria, a una segunda concepción, esencialista y filosófica" (*ibid.*, pp. 65-66).

Althusser consigue rescatar la teoría anterior (modos de producción, transito de uno a otro, la idea de estructura que vimos). El precio es abandonar el materialismo dialéctico y sustituirlo por el materialismo aleatorio (para este punto, cf. el exquisito y despiadado artículo de Althusser, esa suerte de despertar lucido que constituye *Sobre el pensamiento marxista*, 1982, en *Para un materialismo aleatorio*, también en la edición madrileña de Arena Libros −la idea es que la dialéctica materialista, el materialismo dialéctico, es y no es otra cosa que la relación de Marx y Engels (ellos son la dialéctica), por ejemplo, el dinero que Engels envía a Marx mientras este estudia en el Museo Británico−).

Ahora bien, ¿qué ocurre con el materialismo histórico? Casi podría decirse que en un mundo al que somos arrojados (Althusser cita abundantemente a Heidegger) deviene una herramienta descriptiva, una suerte de hermenéutica, incluso, y exagerando, una categoría de la analítica del *Dasein* de la historia, un "existenciario". El materialismo histórico se ve privado de toda capacidad predictiva. En una tal concepción, es fenomenología. Actúa sobre un plano óntico, se condena a la descripción de una causalidad segunda, secundaria, mientras que la historia transcurre en un plano ontológico (pasando a términos heideggerianos).

Pero esto de todas formas no es lo decisivo. De tomar realmente en serio la idea de *clinamen*, si la historia se ordena por allí, hay que sacar las consecuencias que se siguen. La reflexión histórica queda ubicada a nivel de la ficción, incluso del mito, y aun del sueño[3]. El materialismo histórico sería comparable a la *elaboración secundaria*: provee sentido al sueño, una fachada presentable, encubridora –las leyes de la historia[4] pertenecen a otro ámbito, tan alter que hasta las anula–.

III. Laclau, 1996. La tercera referencia que quería tomar hoy nos trae a la actualidad. Con Laclau, a partir de un texto de 1985, en colaboración con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, estamos en el postmarxismo y, luego, en una reflexión sobre los movimientos populares, incluso "populistas", la hegemonía, etc.

El texto al que me voy a referir y que ya cité antes pertenece a *Emancipación y diferencia*: *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política*? Este texto muestra una fuerte referencia a Lacan. En 1996, perdimos a Marx en el camino y nos quedamos con un Lacan muy a la Saussure. Voy a citar

solo un párrafo para situar lo descaminado de esta reflexión: "La única posibilidad de que una sucesión de sonidos estuviera desprendida de todo vínculo con un significado determinado y continuara siendo, sin embargo, un significante, sería que a través de la *subversión del signo* que la posibilidad de un significante vacío implica, se realizara algo que es un requerimiento interno del proceso de significación como tal" (*Emancipación y diferencia*, *op. cit*., pp. 69-70, el subrayado es mío).

Subrayo "subversión del signo". Error común, expandido, forma parte de la *doxa* que existe y circula sobre la obra de Lacan. La teoría lacaniana del lenguaje es muy aguda, diría incluso bizarra, rara, y no comporta en ninguna de sus etapas una subversión del signo, ni tampoco deconstrucción alguna.

Imaginemos −voy a proponer otra imagen para ilustrar la idea que tiene Lacan de la lengua− un juego del senku. Para que las fichas puedan moverse, el tablero no puede estar completamente ocupado. Es necesario que falte alguna ficha (o varias). Entonces las fichas dispuestas sobre los agujeros del tablero pueden moverse, saltarse, comerse, porque tienen un lugar en el que instalarse en el salto, en el movimiento, donde caer. En la teoría de Lacan de la lengua la ficha faltante es la relación sexual. Toda la lengua se mueve, se desplaza y condensa, alrededor de ese núcleo real[5]. La lengua está hecha para significar la inexistencia de la relación sexual[6]. Desde entonces, el núcleo de la reflexión de Lacan gira sobre la relación entre la masa fónica y las zonas erógenas. El signo, pues, no es un punto de partida en Lacan. Es, en todo caso, un punto de llegada. Hay que explicar cómo se produce, ya que hemos partido de la relación entre la lengua y el goce, y no de

la lengua con el referente o el significado. Por esto, Lacan decía que la función primaria de la lengua es producir al sujeto, y no significar[7].

Al partir como Laclau de una subversión del signo todo se desencamina[8]. Toda la extrapolación tambalea.

Si tuviera que caracterizar la obra de Laclau, especialmente los artículos donde se pone en juego la teoría de Lacan, diría que este autor realiza una *metafísica sobre objetos lingüísticos* y lacanianos. El significante vacío, para tomar uno de sus términos, es un significante trascendente. No consiste en otra cosa. Y haríamos mejor en tomarlo como un *símbolo*[9] en el sentido freudiano. Su argumentación y justificación de los movimientos populares o "populistas" es pues otra expresión de deseos.

IV. Conclusión, 2011. Resumo las tres partes del sueño que he ido mencionando en la crítica que ensayé: La expresión de deseos sobre la extrapolación del concepto de estructura con el que trabaja Lacan, en Badiou; la historia como elaboración secundaria en Althusser, la novela y la ficción como constitutivas del sentido de la historia (idea que trabajada desde su revés es psicoanalítica); la metafísica sobre objetos lingüísticos en Laclau (su "sueño de comodidad", si se quiere), y una cierta y notable represión del símbolo que insiste en su obra. Y vuelvo ahora sobre el título de mi intervención. ¿Qué realiza el sueño de la izquierda lacaniana? En principio, una fantasía de estudiante: que se pueda hacer Uno, compatibilizar teorías disímiles en un mundo. Luego, que haya un mundo. Y de allí, atendiendo a la argumentación, a la ligereza de los desarrollos, realiza el deseo de dormir. Pero también es un

sueño con formación de persona mixta: los rostros de Lacan y Hegel se confunden (puesto que existió una izquierda y una derecha en la descendencia de Hegel[10]).

Notas

1. El grupo combinatorio se sigue en el seminario XIV bajo la forma del grupo de Klein, y culmina su recorrido en el XV con el algoritmo de la transferencia.

2. ¿Por qué la idea de estructura tal como la toma Lacan sirve al psicoanálisis? Porque permite visualizar la relación entre sexualidad y lenguaje, la castración: nunca vamos a saber lo que el lenguaje operó sobre nuestro cuerpo, puesto que pone en juego lo imposible de simbolizar. Por ejemplo, tomando la estructura en su nivel más elemental (el intervalo significante), Lacan no privilegia las oposiciones binarias de la lengua, que llevan al terreno de lo posible. Lacan extrae y subraya el intervalo de la oposición, que no podría representarse por un S_3; el tercer significante entraría en relaciones binarias con cada uno de los otros dos.

3. Althusser plantea el *clinamen* como previo a la estructura (en tiempos cronológicos y no solo lógicos). La idea que se desprende, lo hemos dicho, es que la historia, y la teoría de la historia, es un cuento, un relato. Podemos ensayar otra opción y ubicar simultáneamente *clinamen* y estructura. De esto resultaría, por ejemplo, una idea de la historia y la política cercana al anarquismo (esta cuestión es la que se « reprime » en el abordaje de objetos sociales o políticos por vía de la estructura). En efecto, es posible acceder a la estructura por cualquier entrada y finalmente toparemos con las mismas imposibilidades. La tercera opción consiste en que la estructura preceda al *clinamen*. Resulta de allí un dios ateo (o el dios juguetón al que Einstein detestaba). No sabemos si esto que ocurre o que es producto de nuestra praxis es para bien o para mal. Se nos presenta, por supuesto, lo ingobernable.

4. Aunque nos resulte natural y obvio el subtítulo de *El capital*, ¿por qué Marx se ocupa de economía? Porque tiene leyes, y estas vienen muy a cuento de una ciencia de la historia, sobre todo si la intención de Marx iba más lejos que una crítica a la economía política. Recordemos que hacia 1880 no hay idea de que el lenguaje tiene leyes, ni se habían descubierto las estructuras de

parentesco, la lógica no tenía por aquel entonces el desarrollo que adquirió posteriormente, etc.

[5.] Jacques Lacan, *La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel*, conferencia en Milán, 1973, en *Bulletin de l'Association freudienne*, Nº 17, París, marzo de 1986, pp. 3-13. (Esp. p. 12, el enunciado "antropológico" que hemos citado en el texto.)

[6.] Seminario XVIII, ed. du Seuil, París, 2006, p. 148. "El lenguaje (…) no connota en último análisis más que la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que lo habitan, en razón de que es por este *habitat* que obtienen la palabra." (Se trata de la misma idea que en la conferencia de Milán citada en nota 4 −en otro lado hablamos de "axioma italiano"−.)

[7.] J. Lacan, *Petit discours aux psyquiatres*, en *Petits écrits et conférences*, compilado por J. D. Nasio, París, s/f, pp. 469-499, esp. p. 481 (también en « pas tout lacan », en el sitio Web de la ELP). Asimismo, hallamos en *Breve discurso* esta otra idea: « Es preciso desembarazarse del prejuicio de que la lengua está hecha para significar ».

[8.] Hay que destacar aquí la pregnancia que tuvo la obra de Derrida sobre la aprehensión de la idea de signo y significante en Lacan. Más allá de sus intenciones y su proyecto teórico, produjo una lectura errónea.

[9.] Aludimos en el texto a la cuestión del símbolo. Habría que darle un desarrollo más amplio atendiendo, por ejemplo, al peso que esta cuestión adquiere en las fuerzas y los partidos políticos. Se conoce bien el valor de « los colores », la camiseta, en el fanatismo que moviliza el fútbol. Asimismo, se recordará la frase « El peronismo es un sentimiento ». Por el momento, contentémonos con señalar que a la pérdida de ideales que sucedió a la caída del Muro le conviene una represión del símbolo.

[10.] Texto leído en ocasión de una mesa redonda convocada bajo el título « *La izquierda frente al kirchnerismo y sus intelectuales*», el 11 de junio de 2011, en la Facultad de Psicología de la UBA. La presentación fue organizada por el EPA (conducción del CEP) y la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino.

II. Joyce, Descartes, Spinoza y otros

Sobre el Joyce de Lacan, el Maelström y la creación literaria

Esta "historia" y otras: Conocemos un cuento de Poe sobre el "Maelström", el mismo torbellino noruego donde otro relato hunde el Nautilus de Jules Verne. Edgar A. Poe había tomado un párrafo de la Enciclopedia Británica *para redactar su cuento. Tiempo después se consolida la idea de que se trataba de una historia verídica, un testimonio. En esa coyuntura, la* Enciclopedia Británica*, en una edición unos años posteriores, toma el cuento de Poe. Y, según se dice, cita el mismo pasaje que Poe había extractado. Paralelamente, entre la exactitud y la verdad, el relato de este cuento de Poe, como en muchos de sus cuentos, es el relato de un relato. Y aquellos dos que relatan, llamémosle los narradores, se encuentran, como por casualidad, en la cima de un abismo.*

La charla de hoy, mi exposición, se divide en seis partes. En primer lugar, trataré de situar los nudos borromeos en general. Paso luego al tema del síntoma y a su relación con el nudo. En tercer lugar, intentaré situar por qué Lacan se ocupa de Joyce y de su obra. Recién entonces vamos a dirigirnos a esquematizar la ilación del seminario XXIII. Creo, por supuesto, que los tres primeros puntos son necesarios para llegar con algún fundamento al *Joyce le sinthome* de Lacan. Finalmente, voy a

ocuparme de por qué le interesa a Lacan todo esto en relación con la existencia, y en particular con la existencia del analista, du *psychanalyste*, es decir, en relación con la nominación, el pase. Este quinto punto está íntimamente ligado a la existencia de lalengua a la lógica, es decir, a la deducción de la existencia del nudo. Una conclusión, el sexto punto, cerrará la clase.

La imagen sobre la que vamos a trabajar, al estilo de Walter Benjamin –con el propósito de *pasticher*, de imitar, no su estilo, sino su manera de pensar–, es la del Maelstrom. Esta reproducción, o este torbellino, ubican y nos ubican desde el seminario XXI al XXVII. Esta imagen, en este caso, hoy, es más un apoyo visual que otra cosa. Carece del alcance que tenían las dos otras imágenes de las charlas anteriores. A propósito de ellas, quiero recordar que estuvimos trabajando el año pasado sobre los primeros quince seminarios y que la imagen con la que los ilustré fue un cuadro de Arcimboldo, *El invierno* (casi cualquier otro cuadro de Arcimboldo sería igual, valdría al mismo fin); los seminarios que van del XVI al XX los intenté situar a partir de la fotografía de un jardín Zen, la charla pasada. Ilustraba así la relación entre la letra y el Falo, o entre el significante de la falta del Otro y el Falo. Y el texto que citaba era *El discurso de Tokyo*.

I. Comienzo por la idea de torbellino. Lacan compara al nudo con el Maelstrom. Un tipo de torbellino muy particular que se presenta en Noruega. Digo que es particular porque lo producen el choque de dos corrientes y la amplitud que adquieren las mareas en ese lugar de Noruega, el estrecho de Moskenstraumen (en el archipiélago de las Lofoden). Son tres elementos, como en el nudo.

La idea de torbellino aparece repetidamente en la obra de

Lacan. Ya está citada, y no hace falta explicar mucho por qué, en *La identificación*: la topología −interpenetración, convulsión del espacio euclidiano− está muy presente en el seminario IX. Existen, asimismo, otras alusiones al torbellino. Supongo que son muy conocidas y recordadas las dos referencias que se encuentran en la carta al *Sr. A*, en *La disolución*. También el seminario XXII (15/4/75) alude al torbellino. El párrafo, en el que Lacan alude al Maelstrom, dice: "Es que no hay más que un borde para definir el agujero en el cual somos todos aspirados; ese borde, es el lenguaje, y, se entiende, yo me mantengo (aferro, otra posibilidad de traducir *retiens*) en el borde, pero entiendo sostener así el borde real, aquel gracias al cual existe el *Maelström* en cuestión."

Esta cita se halla hacia el final de la intervención de Lacan en la sesión de trabajo sobre "*Le dictionnaire*", texto presentado por Melman en el congreso de Montpellier. Está en el número 15 de las *Lettres de l'École*, p. 244 (el subrayado "Maelström" es mío).

Aludo, al pasar, a un enigma, antes de adentrarnos en los enigmas de Joyce: ¿por qué Poe pone esa diéresis sobre la "o" de Maelström? Que se sepa, es el único que lo hace. Pero, ahora, en esta intervención de Lacan sobre la intervención de Melman, la diéresis vuelve a aparecer. ¿Quién había leído la noche anterior el cuento de Poe? ¿Lacan o su transcriptor en las *Letras*?

Y ya que estoy en esa página, voy a leer la declaración que hace Lacan unas pocas líneas más abajo: "El congreso de Montpellier es un nuevo comienzo, un nuevo punto de partida para la Escuela." La alianza con el estructuralismo y la lingüística estructural culmina. El programa teórico que

inicia el *Discurso de Roma* llega a su fin. Se trata ahora de matemática. Lacan augura otros veinte años venturosos. El primer gran programa teórico se extiende del 53 al 73; y, luego, la muerte de Lacan desmiente el sistema decimal. Un nuevo comienzo, y, quizá, otro texto de Poe.

Volvamos al nudo. "El deseo no me parece ligarse únicamente a una noción de agujero, y de agujero donde muchas cosas vienen a torbellinar (*tourbilloner*) de forma de ser englutidas allí, pero ya con esto, al alcanzar la noción de torbellino, hacemos múltiple a ese nudo (…), vuelvan a mi nudo en cuestión, son necesarios al menos tres para que haga agujero torbellinante. Si no hubiera agujero, no veo que tendríamos que hacer en tanto analistas, y si ese agujero no es al menos triple no veo cómo podríamos soportar nuestra técnica que refiere esencialmente a algo que es triple, y que sugiere un triple agujero". La cita pertenece a la *Letra* 18, de abril del 75, es la *Séance de clôture*, p. 265.

Brevemente, en el nudo no está solo en juego el agujero de lo real. El abordaje de la relación del nudo con lo real es correcto, sin lugar a dudas. Pero los agujeros para situar bien esto son tres. Hay que explicar y, sobre todo, ligar la presencia de tres agujeros en el nudo borromeo.

Voy a nombrar los dos primeros: el agujero de lalengua, es uno; el agujero del cuerpo, de la pulsión, otro. En cuanto al primero, el agujero de la lengua –hoy voy a citar mucho–, encontramos una referencia importante en un sector del seminario XVIII. En la página 148 de la edición Seuil leemos lo siguiente: "No hay en el lenguaje otra *Bedeutung* que la del falo. El lenguaje, en su función de existente, no connota en último análisis más que la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que

habitan ese lenguaje, en razón de que es a partir de este *hábitat* que toman la palabra."

El lenguaje, o mejor lalengua, está hecho, para dar una imagen de la idea que se hace Lacan de él, como un juego de senku. Si falta una pieza, la relación sexual, el resto puede moverse, desplazarse, a partir de allí, de ese agujero que queda libre. De otro modo, el tablero estaría completo y las fichas al saltarse o comerse no tendrían donde caer. Primer agujero, entonces, la falta del significante que nos ubicaría en el sexo, como hombre o como mujer, en función de la relación sexual.

Paso al segundo agujero. "¿Qué quiere decir la palabra "pulsiones parciales"? No es un instinto, no es nunca un instinto, como se lo ha traducido. Tampoco se trata de lo que se llama más o menos a justo título algo del orden de la tendencia. Es un derivado (*dérivé*): *Trieb*. Esto quiere decir mínimamente que para un cierto número de goces –aquel de manyar (*bouffer*), de cagar, de beber, o de charlar; justamente he nombrado cuatro, vean, cuéntenlos, no hay necesidad de repetirlo–, eso [ese goce] aparece derivado, refractado (*infléchi*), está tomado como sustituto, para decir la palabra, de otro goce, que es justamente el goce sexual".

Citaba el *Bulletin de l'Association freudienne*, el número 17, de marzo de 1986, las páginas 9 y 10. Es decir, citaba un texto de Lacan que se llama *El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual*, una conferencia en Milán de 1973.

Aludí hace un momento a otra clase en la que mostré un cuadro de Arcimboldo, *El invierno*, donde el rostro está hecho de ramas, hojas, limones, etc. Hay que observar que el rostro no tiene un contorno definido, aparte de los elementos que lo componen. Con esto había tratado de ejemplificar e ilustrar la

relación entre el objeto (a) y la menos fi. Cuando Lacan alcanza la función de grupo combinatorio del (a), al mismo tiempo, en el mismo movimiento, deduce la función de menos fi como causa del complejo de castración.

$$\frac{(a)}{-\varphi}$$

No voy a extenderme sobre este punto. Eventualmente, pueden consultar un texto mío donde esto está desarrollado, en elsigma.com, que se llama *Estructura del seminario de Lacan I y II*.

En este momento de mi charla, lo que busco es señalar la identidad existente entre la relación (a)/-φ y la deriva de la pulsión. Son lo mismo; o, al menos, cuestiones en estrecho parentesco.

Esta deriva es el segundo agujero del nudo.

Hasta el momento, entonces, el Maelstrom que nos ocupa hace a la deriva del goce y al reenvío significante.

$$\frac{(a)}{-\varphi} \equiv \frac{S}{s}$$

Y se puede comprender entonces, una vez relacionadas

ambas cuestiones, por qué Lacan sostiene que el significado es del orden del goce (en *Encore*, por ejemplo).

Nos falta el tercer agujero. Y para situarlo voy a tener que citar largamente y me disculpo: "Quisiera decirles sin embargo que es sobre la distancia de la lógica a la lengua que yo quisiera (…) hacer mi seminario todavía un año. (…) Hay algo interesante, es el *affaire* que acontece cuando Newton habla de la gravitación. Él dijo que los cuerpos –los cuerpos, es decir, la materia– gravitan entre ellos según la masa de otros cuerpos. Esto no pasó así no más en la época de Newton, porque la gente de su tiempo se rompía la cabeza en relación con una pregunta: que en la fórmula de Newton hay una cuestión de distancia, y esta distancia, la gente de aquella época se preguntaba cómo cada cuerpo podía saberla. Es la misma cuestión que planteo respecto de saber la distancia a la que se halla la lengua de la lógica. La lengua existe a la lógica, ¿pero cómo lo sabe el inconsciente? ¿Cómo se orienta allí en función de lo real, real del que la distancia forma parte? No hay otra definición de lo real –he arriesgado esa– que lo imposible. Esto es del orden de la definición, y la definición no tiene nada que ver con la verdad. (…) ¿Cómo es posible que personas, así, locas (*tordues*) se esfuercen por reconstruir lo que he llamado la existencia de la lengua a la lógica? De dos cosas una: o el inconsciente sabe por anticipado todo lo que se construirá en la historia, lo que se llama, he llamado a eso, la historia es la hysteria; [resumo la oposición] o bien, sabe ya la distancia en que está de la lógica, o la elucubración con la que he tratado de proveer (*fournir*) a Freud, al maldito (*affreux*) Freud, el sostén, no tiene ningún sentido. ¿Qué es una neurosis? Eso me ha llevado a elucubrar esta historia de nudo que llamé borromeo."

La cita se encuentra en la *Letra* 22, marzo de 1978,

Conclusions, y el congreso del que se trata es el de Lille. La intervención de Lacan fecha el 25 de septiembre de 1977, y, por tanto, el seminario siguiente fue el XXV, *Le moment de conclure*.

Sobre esta cuestión de hystoria y de histeria, comento al pasar, hay varias referencias en un texto de moda: *El prefacio a la edición inglesa del seminario XI*. La historia y la histeria llevan a la cuestión de la lalengua y la lógica. Allí está todo su sentido.

En el seminario XXI esta misma referencia a la época de Newton y su loca gente es más amplia. Por ejemplo, Lacan cuenta que alguno que otro objetaba a Newton preguntándole si Dios movía a los planetas con su dedo.

Y bien, esta distancia que hace a lo real, que es real, lleva al tercer agujero del nudo. O, más exactamente, es lo que permite deducir el goce como forcluido. Lo real es un agujero, y no exige otro comentario.

Voy a citar un seminario, donde la misma cuestión aparece planteada en otro lenguaje: "Nadie me ha relanzado sobre lo que sabe el lenguaje, a saber *die Bedeutung des Phallus*. Yo lo había dicho, ciertamente, pero nadie lo advirtió, porque era la verdad". Citaba el seminario XVIII, p. 152, edición Seuil.

Uno de los problemas que encontramos en la cita anterior, la de *Conclusions*, es la referencia a la lógica. Precisemos a qué se refiere Lacan cuando habla de lógica. "Todo el lenguaje es cifra, cifra en el sentido de lo que enuncié aquí como fundamento del inconsciente, a saber, algo que se descifra, y que deja sin embargo incólume esta *bèance*, a saber, que el número no es la cifra, que lo real que se halla en el número es de otro orden que aquel que refiere a la cifra. Pero la cifra nos permite cristalizar la

potencia de lo real en el interior del lenguaje". Dos referencias, al menos, equivalentes a esta –que giran en la misma órbita, si me permiten decirlo así– se hallan en *Breve discurso a los psiquiatras*: "Es preciso desembarazarse del prejuicio de que el lenguaje está hecho para significar"; y la idea de que la función del lenguaje es hacer surgir al sujeto, y no comunicar. Por eso, en Lacan no puede hablarse de deconstrucción del signo, en el sentido derridiano, o en cualquier otro sentido.

Vuelvo a la cita del Maelstrom: "Es que no hay más que un borde para definir el agujero en el cual somos todos aspirados, ese borde, es el lenguaje y se entiende, yo me mantengo en el borde, pero entiendo por allí retener el borde real, aquel gracias al cual hay el Maelström en cuestión."

Creo que empieza a entenderse la cuestión que nos ocupa en los nudos. Se trata de la deducción de una existencia. Una existencia ligada al goce, al cuerpo, a lalengua.

Continuo con la cita anterior: "Si yo me mantengo en un borde, que es el de la lógica, es porque es propiamente el borde del agujero". Estamos en todas estas referencias girando alrededor de la intervención de Lacan sobre el texto de Melman, *Letra* 15. Como en el texto de Edgar Allan Poe, Lacan reflexiona (relata) desde la cima de un abismo.

En el seminario XXI, Lacan ya define a la lalengua como cifrado para el goce. Esto sitúa, ubica la lógica a la que hace referencia Lacan. No se trata de la lógica de Quine, de lógica simbólica, modal, y quizá solo pueda aproximarse todo esto a la lógica en juego en el tema del sujeto supuesto saber y la lógica transferencial, simplificando, al objeto (a). Por allí, entonces, obtenemos acceso al punto triple que se produce en el anudamiento. El cifrado de lalengua nos remite, pues, a su

relación con el objeto y el goce. El objeto funciona o podría funcionar, en algún sentido y comparando estos desarrollos con el seminario XIV, como un axioma (enunciado, argumentado).

Estamos en pleno en el cambio de proyecto al que aludía Lacan en el congreso de Montpellier. La alianza, insisto, es con la matemática. La cifra y el número pasan a primer plano, el nudo mismo está en primer plano. Retengamos el tema de cifra y número; vamos a encontrar más adelante un parentesco con el tema paterno.

Para concluir este primer punto, extraigamos una conclusión: el goce del que estamos hablando aquí, en estos textos de Lacan, ya no tiene que ver con Freud. No es freudiano. "Es claro aquí que yo tuerzo algo de Freud. Intento hacer observar que el goce es de lo real". (Cf. Seminario XXIII, en la p. 78, edición Seuil.)

Resumo: reenvío significante a partir de la falta de significante sexual, deriva del goce, es decir, pulsión parcial, (a)/-φ, y la distancia entre la lógica y la lengua, la existencia de lalengua a la lógica que nos permite deducir el goce real, el tercer elemento en juego. Estos tres agujeros definen los registros del nudo.

Quiero aclarar una cuestión: la existencia de lalengua a la lógica no resume el nudo, ni lo reduce a dos elementos (aunque no es difícil forzar las cosas y darle esa función). Esta existencia es básicamente la operación que permite visualizar el movimiento del torbellino, es decir, la cima del abismo que producía vértigo en uno de los narradores del cuento de Poe. El Maelstrom cesa en el punto triple donde el objeto separa y abrocha los goces, el goce fálico y el goce del Otro, y, asimismo, el sentido. (Cf. *La troisième*, *Letra* 16, nov. 75, esp. pp. 190 y 199.) Dicho de otro modo, el objeto sostiene y muestra, hace patente, la pantalla en la que se proyecta la película de nuestra

relación al sexo, en el centro mismo del nudo. Volveremos sobre esto.

Voy a intentar situar la relación entre lalengua y la lógica desde otro ángulo. El nudo no se puede reducir a dos términos porque tenemos por un lado la captura imaginaria, la buena forma, el yo ilusorio, formando parte también de lo real, y lo simbólico que permite mediante un hiato, una *bèance* que le es propia, romper la captura del ser hablante en el mundo, y permite entonces el acceso a lo real a través del número. La inexistencia de relación sexual deja un residuo, una suerte de precipitado, que refiere al número. "A la inaccesibilidad de una relación (se debe que) se encadene la intrusión de esta parte por lo menos del resto de lo real que nos es dado en el número". (En *Letra* n° 15, p. 75.) De allí, entonces, que los números tengan una función de goce sexual, a la que Lacan alude directamente.

Estamos en una especie de epistemología lacaniana, para decirlo de algún modo. Pero también estamos frente al "truco" teórico mayor de la obra de Lacan. Cuando Lacan lo explícita, en Milán, en el 73, hace como el mago de *La carta robada*: nos engaña cuando nos está mostrando el verdadero truco. (Cf. *La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel*, en *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 17, París, 1986, p. 12.)

$$\frac{(a)}{-\varphi} \equiv \frac{S}{s} \equiv \rightarrow \textit{disarmonía} \rightarrow \textit{número}$$

II. Pasemos ahora al segundo punto: el síntoma. Supongamos

que los planetas no saben a qué distancia están y que Dios (en la comparación que estoy tratando de introducir, el Padre Real –el padre es como la cifra, nombra al número, nombra al goce–) los empuja con el dedo. Esto tiene que ver con el sentido que se arma en el nudo borromeo, una vez anudado, al que acabo de aludir. El sentido que se le da al agujero en el que habita la fórmula de Newton, el sentido que nos ocupa como analistas referido al nudo, concurren; pero para nosotros la cosa gira en torno al Padre Real (también, y en todo caso, otro nombre de Dios). El padre real es la referencia con la que uno se las arregla con el agujero del sexo y esto es lo que nos lleva al síntoma. Recordemos, llegados a este punto, que Lacan decía que el lenguaje no es mero tapón, que en él se inscribe la no-relación. Es una idea emparentada con la de Padre Real.

Si miramos los seminarios XXI, XXII y XXIII observamos casi inmediatamente la importancia del tema paterno en ellos. El nombre, el título, del XXI es homófono a *Los nombres del padre* (*Les non-dupes errent=Les noms du père*). En el XXII Lacan dice que *R, S, I*, son los nombres del padre. Lo dice directamente. Nuevamente el título lleva al padre. Y en el XXIII, el tema del padre y del Padre Real está presente *partout*.

Comienzo a tomar el seminario XXIII con dos citas. En la p. 22: "Es en tanto que el Nombre-del-Padre es también el Padre del Nombre que todo se sostiene, lo que no torna menos necesario el síntoma".

Y en la página 150, encontramos esta otra cita: "La *père-version* es la sanción del hecho de que Freud hacía sostener todo sobre la función del padre. Y el nudo bo es eso. El nudo bo no es más que la traducción (…) de que el amor y, más allá aun, el amor que se puede calificar de eterno, se dirige al padre, en nombre de portador de la castración".

Un poco más adelante: "La ley de la que se trata en la ocasión es simplemente la ley del amor, es decir, la *père-version*".

Existen otra cantidad de referencias importantes en número, en el seminario XXIII y en el XXII. En verdad, comienzan a aparecer referencias al tema del padre, simbólico o real, a partir de la interdicción de hablar del tema, que sucede a partir de que a Lacan lo expulsan de la Internacional. Entre estas referencias, anteriores a los nudos, la más larga e importante se encuentra en el seminario XVII, y ocupa varios capítulos. Allí, por ejemplo, hallamos una clarísima y taxativa definición del padre como tapón.

Ahora bien, veamos la cuestión del Padre Real y su relación con el Padre Simbólico y el síntoma desde otro lado. Doy un rodeo por un sector de la *Letra* 18, la *Séance de clôture*. Lacan, en las páginas 269-270, ubica el sentido como opuesto a lo real, asimismo ubica al goce fálico como opuesto a lo imaginario, en tanto es lo que está separado del cuerpo. Pero lo simbólico no tiene término que se le oponga.

"¿Y lo simbólico entonces? Lo simbólico es simple. Para lo simbólico no hay oposición; hay el agujero, el agujero original. Lo simbólico no tiene partenaire más que trucado. Es en la medida en que no hay Otro del Otro, a saber que el ser y su negación son exactamente la misma cosa…"

Lo Real se opone al sentido como el cero al uno. La consistencia de lo imaginario, del cuerpo, depende de la separación del goce fálico. La oposición aquí es la de un menos a un más. En la medida en que hay castración, en que hay menos falo, lo imaginario subsiste.

El lugar que debería corresponder, en lo que está fuera de lo simbólico (en el intersticio del nudo que le toca en suerte,

como al sentido y al goce fálico), es ocupado por el goce del Otro. Pero el goce del Otro no existe. Es por esto que no hay opuesto.

Ese preciso lugar del partenaire, eventualmente y no sin esfuerzo trucado, es el del síntoma. Y por eso se liga a lo simbólico de modo privilegiado, como si se tratará de una simbiosis, o de un parasitismo. El síntoma subsiste aferrado a lo simbólico. Digámoslo de otra forma: el goce del Otro significa que no existe partenaire para la especie humana. Es entonces que se deja la palabra a Dios (cf. el sentido de la referencia que hace Lacan a Adán y Eva en el primer capítulo del seminario XXIII).

Después del rodeo que di llegamos, por fin, a la cuestión del Padre Real. Es desde aquí que el Padre Real, la *père-versión*, el padre como nombre y como aquel que nombra sea el paradigma de la suplencia del sentido a la sexualidad forcluida. Es la película con la que nos situamos para no ser tragados por el agujero de lo real. El Padre Real hace de *pendant* al goce forcluido, a la forclusión de la sexualidad. Ese *pendant*, hay que observarlo, es otro tapón, otra parte del tapón.

Pregunta trillada: ¿qué es el padre? Es la referencia que ocupa el lugar vacío del significante faltante de la sexualidad, aquella que nos ubicaría en un sexo. Ese lugar se puede comparar, si se quiere verlo así, a la numeración posicional –es la rayita que ponemos debajo de los números, imaginariamente, y para situar su sucesión: unidades, decenas, etc.–, es simbólico, y es llenado por el sentido que se atribuye al Padre Real, como si este último fuera un número y ese número proveyera de sentido al lugar.

Ste. faltante del sexo → ——————→ *P.R. (contenido)*
N. del P.
(sustituye al ste. faltante)

De donde resulta, asimismo, el alcance y el sentido que hay que atribuir a la muerte del padre. Cuando el sujeto adquiere partenaire, el lugar vacío queda vacío. El sentido del asesinato del Padre se refiere a una *Bedeutung*, aquella del falo, dice Lacan (cf. XVIII, p. 177). Que el lugar vacío, lo simbólico del padre, quede vacío es lo que hace decir a Lacan que la muerte del padre produce que la *Bedeutung* del Falo se reduzca a cero (pierde todo sentido). (Cf. *ibid*.)

Estamos, por supuesto, en los temas de desasimiento de la pubertad.

Desde el partenaire trucado, o desde el Padre Real, el sentido del síntoma en Lacan se extiende a la realidad psíquica, religiosa, al partenaire y al hombre. El hombre es un síntoma. Así como el signo no puede deconstruirse en la teoría de Lacan −porque Lacan no parte de que la lengua esté compuesta de signos, el signo es un punto de llegada y no de partida, ya que la lengua no está hecha para significar−, así, del mismo modo, el hombre, la idea de hombre y su historización, tampoco puede deconstruirse; es un punto de llegada, es un efecto del nudo. El hombre es un compuesto trinitario, decía Lacan. "Nos imaginamos ser una sustancia. Es evidentemente muy difícil sacarles eso de la cabeza, aunque todo demuestre que cada uno de ustedes no es más que un pequeño agujero, un agujero en verdad complejo y torbellinante…" (*Séance de clôture*, p. 267).

Entonces, la diferencia de ortografía entre *symptôme* y *sinthome*, entre el francés actual y el antiguo respectivamente,

no remite a la cuestión del núcleo real del síntoma, de un síntoma no analizable (el de Joyce), o a la locura de Joyce, o al goce del síntoma, o a lo que habría de inanalizable en el *sinthome*. El sentido del cambio de ortografía se basa fundamentalmente en la cuestión del hombre: *sint-home*, *sint-homme* (y aun el *sinthomadaquin*, una condensación de múltiples sentidos, en la página 14 de la edición Seuil del seminario XXIII). Y las acepciones que citaba antes corren por cuenta de la jerga lacaniana, y los diversos intentos de situar y entender la cuestión que se han producido a lo largo de estos años. Pueden incluso ser más o menos correctas, pero no son centrales. En algunos casos, son ingeniosas, están bien construidas. Pero el punto está en el hombre santo, que carece de relación sexual. El pecado del *sin* inglés (contenido en la expresión *sin*thome), en este caso, da el revés del santo (o su horizonte). El sentido principal de la ortografía antigua es que *el hombre es el síntoma privilegiado*. Y aquí radica toda la dificultad. No es lo que uno espera. No es lo que uno tiene en la cabeza cuando lee el seminario XXIII. "Es por el intermediario del síntoma que podemos decir lo que es realmente ser un hombre, o sea, situarse por completo por el síntoma." (*Conclusions*, p. 249, en *Letra* 24). Así pues, el *sinthome* debe leerse por donde y como su nombre lo indica.

No hay nada dentro de la cabeza de la gente que tenga la menor importancia para el psicoanálisis; dicho más "gentilmente", que tenga una importancia ajena al síntoma. Y la denominación "psicoanálisis" para nuestra práctica ha perdido casi por completo capacidad de descripción; ya no nombra lo que ocurre con el "psicoanálisis" actual, el estadio al que llegó su teoría y su práctica. Hoy, después de Lacan, después de *El*

sinthôme, no se trata de un análisis de la mente. "El *sinthôme* es sufrir de tener un alma. Es la psicopatía hablando propiamente, en el sentido de que un alma es lo más enmerdante que puede encontrarse." (Cf. *Conclusions*, *Letra* 24, p. 248.)

Por lo demás, quizá se encuentre aquí otro de los puntos de la identificación de Lacan con Joyce, que quería el fin de la literatura. Lo veremos.

III. Paso al tercer punto. ¿Por qué Joyce? Más allá de que Jacques Aubert consiga interesar y finalmente convencer a Lacan de que se ocupe del tema, debemos suponer que Lacan, que no era, por lo que se sabe, fácilmente influenciable, tenía sus propias razones para interesarse en Joyce.

En primer lugar y justamente por el nombre: Joyce (=goce). Joyce es el nombre del goce, vale decir, el tapón. Y esto hace que el nombre, el apellido de Joyce, sea un síntoma. Como enseñaba Masotta, hay que volver al título del texto que uno lee, cada tanto. Y seguir leyendo. Y volver.

No es que Joyce tenga un síntoma o muchos. Su nombre es el síntoma. Por allí, en el escrito *Joyce le Symptôme*, el escrito y no la charla que salió publicada en el seminario XXIII, la primera línea dice: "*Joyce le symptôme à entendre comme Jésus la caille: c'est son nom*." *Jésus la caille*, *Jesús la codorniz*, es una novela de Francis Carco, aludida por Lacan.

Ahora bien, de aquí resulta una suerte de Joyce con Freud (título que aparece con algún desarrollo y así nombrado en la conferencia sobre Joyce en Niza): por las épocas, casi contemporáneos, y por los nombres (en alemán Freud remite a alegría, gozo). Y esto, insisto, no soy yo quien lo fuerzo, porque sería producir un título muy remanido, y preferiría evitarlo.

Pero lo más importante es, si atendemos a cómo vienen las

cosas, que el apellido sea el tapón del goce (porque lo nombra), y el goce la medida, la distancia que arma el nudo, da su fórmula. Joyce es, por tanto, una suerte de nudo viviente con síntoma incluido. Y de allí se justifica en parte la búsqueda y el interés de Lacan.

En segundo lugar, Lacan sostiene que Joyce quería, pretendía dar la fórmula misma del síntoma. Ahora, convengamos que en Joyce no hay ninguna investigación sobre una suerte de algoritmo, de concepto, de arquitectura del síntoma. No es a esto a lo que Lacan se refiere, por mucho que nos tentemos en buscarlo. A lo que apunta Lacan es a que Joyce quería dar la fórmula del Hombre, del Hombre Universal. Y esto, por ejemplo, desde la singularidad del sueño de Earwicker a lo universal, pasando por la desintegración y la recreación propia de los ciclos de Giambattista Vico, pasando por la cultura y la historia universal en una suerte de sueño en duermevela. De su novela *Ulises* podríamos decir algo equivalente, aunque sea un poco más accesible y menos pretenciosa, más legible.

Una es el día del Hombre, otra la noche, el sueño del Hombre.

Un crítico de la obra, Francisco García Tortosa –en un libro que recomiendo: la edición bilingüe del capítulo *Anna Livia Plurabelle* (Cátedra, Madrid, 1992)– escribe: "Si en *Finnegans Wake* la historia de Irlanda es la historia de la humanidad y viceversa; *Earwicker un hombre y a la vez todos los hombres*; Anna Livia es hija, madre y esposa a un mismo tiempo; en una palabra si todo está en todo…" (p. 63, el subrayado es mío). Y estamos, entonces, con "todos los hombres" en la referencia homérica de Joyce: si en la interpretación incluimos a Ulises, su ingenio, y al caballo de Troya. Y, por lo mismo, otra vez en el síntoma.

Hay otras razones para la elección, si se quiere, de menos

peso. El enredo, el encabalgamiento extremo de los libros de Joyce, especialmente de *Finnegans Wake*. El tejido de enigmas, la maraña. Este tejido asemeja un nudo borromeo. Lacan lo subraya.

Otra razón, un poco menos visible, más oculta, es el exilio. Joyce vivió parte de su vida en el exilio. Además, es uno de sus títulos: *Exiles*, su única obra de teatro. Y el exilio, lo que Lacan opinaba, ubica su interés: es un buen lugar para triunfar. ¿Por qué? Porque nos despega de los sentidos que hicieron nuestra vida hasta ahí. El exilio es una forma de despertar. Joyce tiene éxito. Pero también la mafia siciliana en EE.UU. El exilio libera de las ataduras del sentido, de la película que nos sostuvo.

La báscula, la contraposición, el contrapunto entre Stephen y Bloom, a lo largo del *Ulises*, entre "padre" e "hijo", es otra de las razones.

La obscenidad es otro de los temas en juego. El argumento de *Finnegans Wake* se basa en un episodio obsceno, una exhibición pública de Earwicker, pero que bien pudo ser al revés. Nunca se sabe con certeza que ocurrió. Fue de una manera o de otra. Él, Earwicker, pudo ser quien sufrió esa especie de atentado sexual. Este episodio recorre la novela. Es el objeto de los chismes de las lavanderas a la orilla del río Liffey. Freud diría que es el disparador del sueño: la conexión con el deseo infantil. Lacan diría, creo, que allí encontramos la belleza del arte, dado que la obscenidad lo caracteriza. Y los juegos de palabras a los que se entrega desde allí son variados, múltiples, y llegan incluso a incluir a la escena primaria, pasando por el *escabeau*. (Cf. *Joyce le Symptôme*, escrito, *passim*.)

Querer el fin de la literatura… Porque, ¿por qué Joyce publica su obra? Quería acabar con la literatura, nos dice Lacan. Quería

despertarnos de la literatura y despertarla. Hay quizá aquí una identificación de Lacan con Joyce (la aludí antes), al menos, un punto común. "Que Joyce haya gozado al escribir *Finnegans Wake*, se intuye. Que lo haya publicado –debo esto a que se me lo ha hecho observar– deja perplejo, porque deja a toda la literatura en el aire (*sur le flan*). Despertarla, es reconocer como propio (*signer*) que quería el fin. Él corta el soplo del sueño, que arrastrará todavía un tiempo." (*Joyce le Symptôme*, escrito, páginas finales.)

Hasta el nacimiento del psicoanálisis, la literatura fue (y lo sigue siendo en varios ámbitos) una herramienta privilegiada para el conocimiento del hombre. Quizá se encuentre en esta idea, en este uso de la literatura –nada menos que el arte que toma por instrumento a la palabra en todas y en cada una de sus manifestaciones estéticas–, una última y sustraída razón de la elección de Joyce como objeto del seminario de Lacan. Pero, al parecer, no conviene explicitar esta cuestión (de hecho, el seminario no la menciona). Tampoco convenía al primer freudismo abundar en referencias literarias, porque Freud mismo toma el relevo. Y tal vez sea esta la razón de la relativamente escasa referencia de Freud a la literatura: "Ahora venimos nosotros". Pero la historia es otra en Lacan. El aire humanista de aquella herramienta no lo tienta demasiado. Lo espanta un poco. Sin embargo, si no hubiera suprimido esta idea, y con Joyce de por medio, sobre el escritorio, Lacan tenía el campo abierto para ligar el "instrumento literario" y el *sinthome*. Y adosarse así, aliarse, al propósito, al plan joyceano, ser su *pendant*. Uno deja a la Literatura *sur le flan,* el otro al Hombre.

IV. Vayamos a la estructura del seminario. La idea que va a orientarnos en la restitución de la ilación se halla en la página 64 del seminario: "El Otro del Otro real, es decir imposible, es la idea que tenemos del artificio, en tanto que es un hacer que nos escapa, es decir que desborda en mucho el goce que podemos obtener de él".

El seminario está compuesto por diez capítulos. Los primeros tres, que en la edición Seuil, con el establecimiento de Miller, se llaman *El espíritu de los nudos*, tratan precisamente ese tema. Un repaso sobre los nudos, que viene de los dos seminarios anteriores, el encuentro en Estados Unidos de Lacan con Chomsky, y su decepción, y el tema −que va a hilar todos estos capítulos del seminario, los diez capítulos− del Otro del Otro. El enganche, la suerte de simbiosis del síntoma con lo simbólico es uno de los conceptos principales de este sector. Voy a citar la página 38 de esta primera parte: "A partir de Joyce abordaré el cuarto término en tanto que completa el nudo de lo imaginario, lo simbólico y de lo real. Todo el problema está allí, ¿cómo un arte puede apuntar de manera adivinatoria a sustancializar el *sinthome* en su consistencia, pero asimismo en su existencia y en su agujero? Ese cuarto término, del que he querido simplemente mostrarles hoy que es lo esencial del nudo borromeo, ¿cómo alguien ha podido apuntar por su arte a restituirlo como tal, al punto de aproximarlo de tan cerca como sea posible?"

Estamos con esta cita en el proyecto de Lacan en este seminario: examinar el arte por el lado del síntoma, y en particular por el síntoma Joyce (y no "el caso Joyce"). Esto corrige, está destinado en parte a resituar, a revisar el modo de examen freudiano del arte, que transcurría por el lado del

inconsciente. "Sobre esta consistencia propia del síntoma yo trataré (de situar el arte)… Freud sentía claramente que era en el arte, en el artificio, que debía hallar el soporte de su teoría. Lo presentía claramente, pero no ha hecho más que presentirlo, puesto que cada vez que aproximaba una obra de arte, se hallaba fuera de la posibilidad de someter la obra misma o su autor a un análisis" (p. 249 de *Conclusions*).

Otra cita: "Volvamos al esquema del año pasado, en el centro del cual hay tres campos, de los cuales uno yo había notado J(Ⱥ), a leer goce del Otro barrado. ¿Qué quiere decir? Lo que quiere decir este Otro barrado es que no hay Otro del Otro, es que nada se opone a lo simbólico, lugar del Otro como tal. Desde entonces, no hay ya goce del Otro. J de A barrada, el goce del Otro del Otro, no es posible por la simple razón de que no hay." (*Le sinthome*, Seuil, pp. 55-56.)

Este lugar es precisamente, lo dije antes, el sitio de advenimiento del síntoma. Por eso más atrás leemos: "El término que tiene una relación privilegiada al síntoma es el inconsciente" (*ibid*. p. 54). Y asimismo: "Es en tanto que el síntoma se religa al inconsciente y que lo imaginario se liga a lo real que tenemos relación a algo de lo que surge el síntoma" (*ibid*. p. 55).

El síntoma, resulta claro, se liga a lo simbólico puesto que sustituye a la falta del Otro del Otro, la falta de término opuesto a lo simbólico, y especialmente la falta de partenaire.

Segundo sector del texto, capítulos 4 a 6, bajo el título *La pista de Joyc*e. Aquí se trata del Otro del Otro en Joyce. Voy a leer algunos sectores del seminario para situar la cuestión.

–p. 64, cité ya la idea de Otro del Otro real como artificio y su relación con el arte y la creación literaria;

–p. 70, “Le *Portrait* termina por *la consciencia increada de mi raza* a propósito de la cual él (Joyce) invoca al *artificer* por excelencia que sería su padre, mientras que es él este *artificer*, es él quien sabe, quien sabe lo que tiene que hacer”. Lacan le devuelve a Joyce lo que es de Joyce, por decirlo así;

–p. 74, “Respecto de su mujer (Joyce) tiene los sentimientos de una madre. Cree llevarla en su vientre”. Si el partenaire es el Otro del Otro (trucado, inventado, forzado), aquí se ve claramente que Joyce se sustituye a él. Con esto y algunas otras observaciones del mismo estilo comienzan los problemas para situar a Joyce como alguien que puede dar cuenta del nudo con su arte. Entramos en el terreno de la locura;

–p. 79, “Planteo la cuestión a Jacques Aubert. ¿No hay en los escritos de Joyce lo que yo llamaría la sospecha de que es o se toma él mismo por lo que se llama en su lengua un *redeemer*, un redentor?”;

–p. 80, “El artista no es el redentor, es Dios mismo como hacedor”;

–p. 84, “El guante dado vuelta es Nora. (…) Cada vez que le viene un niño (*raboule un gosse*) empieza el drama”. Se rompe la especularidad, aparece el punto negro, el botón del otro lado del guante.

Aquí empieza, si se quiere verlo así, el carácter dramático, teatral del seminario. El conflicto que se desarrolla. O bien, el síntoma suple a la falta de Otro del Otro, al agujero sobre el que decíamos que hace que a lo simbólico nada se oponga; o bien Joyce era el Otro del Otro, y no se trata ya de suplir, sino de locura. Es lo que anticipamos, se puede prever un poco, en la lectura del título del seminario: *Joyce le sinthome*. El nombre de Joyce como *sinthome*. Joyce podría haber “zafado” de ser

"Joyce" (Joyce y el nombre del goce, el síntoma), y entonces estaría en condiciones de dar cuenta del nudo. Pero esto no parece haber ocurrido.

El tercer sector, *La invención de lo real*, se ocupa del Otro del Otro en el psicoanálisis. Cómo se sale de ahí. Y la salida es por la verificación fálica. Si se produce un falso agujero (un real falso y que adquiere algún sentido) entre lo simbólico y el síntoma, atravesarle una recta infinita lo transforma en agujero verdadero (cf., esp. p. 118). Hace nudo borromeo. Alcanzamos así la ilación provisoria que había propuesto para dar publicidad a esta charla. La ilación del seminario por el lado fálico y la verificación que produce sobre el falso agujero que hace de real. No obstante, la ilación principal es la que atañe al Otro del Otro, que recorre todo.

Señalo que no hay ninguna contradicción entre el síntoma como cuarto nudo y esta idea de presentar al síntoma únicamente ligado a lo simbólico. Es el mismo concepto.

Voy a leer la p. 136: "El psicoanalista es una ayuda de la que se puede decir que es una inversión de los términos del *Génesis*, puesto que además el Otro del Otro es lo que acabo de definir hace un momento como ese pequeño agujero. Que ese pequeño agujero pueda proveer por sí solo una ayuda, es justamente en esto que la hipótesis del inconsciente tiene su soporte. La hipótesis del inconsciente no puede sostenerse más que al suponer al Nombre del padre. Suponer el Nombre del Padre, en verdad, es [suponer a] Dios. Es en esto que el psicoanálisis de triunfar prueba que uno puede librarse del Nombre del Padre. Uno se puede librar de él, a condición de servirse de él".

Son los mismos términos que se encuentran hacia el final

del seminario XXI. Se trata del ateísmo no militante, sutil, extremo, de Lacan. Un ateísmo a la Diderot.

Aclaremos los valores del Otro del Otro: Dios, el Padre, el La barrado, el artificio del artista, el partenaire.

En el capítulo 10, la conclusión –*Pour conclure*, dice este cuarto sector–, hallamos una confesión, p. 143: "He tratado, en suma, de forzar las cosas, Joyce no tenía, en efecto, ninguna especie de idea del nudo borromeo". Lacan, durante parte del seminario, y en algunos escritos periféricos y paralelos, no entiende, por ejemplo, por qué con la esfera y la cruz, que resultan elementos muy presentes en *Finnegans Wake*, Joyce no arma un nudo borromeo, no nos provee su idea, su concepto. En cierto sentido, si Joyce sale en algún momento del *Ulises* es con el esquema Linatti. Pero esto no basta. Se trata más que nada de un recurso de escritor, de una guía. Se trata de referencias, sobre todo alusivas, a *La Odisea*. Estas referencias son de orientación y encuadre.

Lacan atribuye al Ego de Joyce el funcionamiento particular del síntoma. El Ego toma función de escritura. Pero, en la p. 152, donde hallamos el dibujo del nudo que corresponde a ese Ego corrector de Joyce, el anudamiento no es ya borromeo. Dos de los círculos están anudados de manera olímpica. Uno pasa por adentro del otro. Todo esto toma en el texto de Lacan apoyatura en algunas anécdotas relatadas por Joyce. Una de ellas cuenta una paliza que recibe y a consecuencia de la cual siente que la piel se le separa del cuerpo. Otra refiere a la ciudad de Cork. Una persona muestra a Joyce una postal de esa ciudad, y Joyce dice: "Sí, es Cork. Piel".

Así Lacan explica la relación de Joyce con la escritura: la piel, el cuerpo que se dispara solo. Pero aquí las cosas ya no

marchan del todo bien. Después de la confesión de Lacan, el final del seminario XXIII nos presenta un remate un poquito audaz y rápido (otro tanto decía Poe, volviendo a él, de su cuento sobre el Maelstrom: debió entregarlo demasiado pronto y no pudo darle un final adecuado), con una solución ajena a la mecánica de los nudos. Es por lo menos raro. Todo este capítulo décimo debemos revisarlo.

Si miramos ahora de nuevo el desarrollo del seminario, vemos que presenta un despliegue, para decirlo con una metáfora teatral, dramático (lo decía antes). Desarrolla un conflicto: si Joyce puede dar cuenta o no del nudo borromeo a partir del artificio del *sinthome*, del modo particular, altamente singular, mediante el cual el artista suple al Otro del Otro, al partenaire, con su *savoir-faire*.

A esta cuestión, para complicar aún más la lectura del seminario, se suma la investigación incipiente sobre los nudos, de la que participan varios matemáticos, topólogos, y que se va intercalando en el desarrollo, y, ocasionalmente, cortando el hilo de la lectura, la prosecución de la demostración. En fin, no es fácil.

Soury y Thome, los topólogos en cuestión, ponen lo suyo; y Jacques Aubert, joyceano afamado, también interviene en el desarrollo. Hay muchas voces, una polifonía del relato, para seguir con la metáfora del teatro y llevarla a la novela.

Igualmente, y pesar de todo, volviendo a las cuatro etapas que había indicado antes siguiendo la distribución misma que propuso Miller en el *établi*, el seminario tiene una ilación.

Esta ilación la encontramos en que el Otro del Otro real es la idea que tenemos del artificio, del oficio y la producción del artista. El primer sector del seminario se ocupa entonces

de esta definición, de la relación entre el Otro del Otro y el arte; el segundo, opera con el mismo concepto sobre la obra de Joyce; y el tercero, vuelve al tema en el psicoanálisis: ¿cómo se desbarata el síntoma? Cómo opera el Otro del Otro en el psicoanálisis: nos libramos de él, sirviéndonos de él. Y si el síntoma estaba aferrado a esta falta de partenaire, que hace a la sustancia del Otro del Otro, se entiende que desaparezca.

Insisto en una cuestión. La dificultad para demostrar lo que Lacan quiere hallar, que Joyce tiene una idea del nudo, se basa en lo siguiente: o bien, Joyce suple con su arte el artificio, y consigue obtener un partenaire "trucado" y producido por su *savoir-faire*, para decirlo como Lacan; o bien, él mismo suple al Otro del Otro. Y, entonces, estaba loco –para decirlo directamente–. Y en tal caso podríamos decir que aunque "supiera que las mujeres eran su canción", hay varios elementos que justifican la pregunta de Lacan por la locura de Joyce. Su relación entre telépata emisor y receptor con su hija Lucía, esquizofrénica (sobre el que existe un testimonio de Jung, que dice a Joyce que si bien él podía estar loco, y oír mentalmente a su hija, era Joyce, y eso cambiaba todo). La cuestión de retomar las andaduras del falso Cristo (que lleva a un diálogo con Aubert, quien finalmente asiente al hecho de que efectivamente existen elementos en la obra de Joyce que van en esa dirección). La creación literaria a la que se entrega Joyce, años y años, de un libro incomprensible y que, por si fuera poco, destruye parcialmente la identidad fonatoria del inglés. Y que haríamos mejor en tomar como una actividad maníaca que como un brote paranoico, un momento fecundo. Creo que ese sería el diagnóstico de Lacan, si hubiera arriesgado uno: manía. Lacan desliza ese diagnóstico, casi lo dice con todas las letras

(cf., p.12 del seminario). Y, quizá el más importante de todos, el menos visible en primera instancia (suerte de carta robada): el título del seminario, *Joyce le sinthome*, que comenté al principio de la charla. Una cosa es la imbricación del nombre propio en el síntoma (muy conocida en la clínica, no necesito insistir) y otra cosa es que el nombre propio sea un síntoma. En este último caso, uno puede preguntarse si Joyce creía que era Joyce, por ejemplo. Y de la respuesta a esta pregunta depende todo.

A pesar del personaje claramente obsesivo que escribe a Nora Barnacle, a pesar del Joyce que habla en aquellas cartas de los pedos y las heces, que introduce valores propios de la neurosis obsesiva en esta correspondencia, la hipótesis de Lacan sobre la locura de Joyce se justifica; no tiene nada de forzada.

La diferencia, para poner todo esto en otro lenguaje, es entre creer en ella y creer allí. O entre "creer en algo" (la mujer, para el caso, o el Otro del Otro) y "creer desde allí mismo", creer que uno está allí, y estar tomado.

El título del seminario en cierta forma y desde el inicio obstaculiza el cierre de la investigación –aunque no lo impida directamente–, puesto que ya contiene la idea contraria a la del artista que suple con su arte y nos enseña a desbaratar la verdad del síntoma.

Cito un párrafo del escrito *Joyce le Symptôme*: "Joyce no se toma por mujer en la ocasión más que al realizarse (*s'accomplir*) en tanto que síntoma. Idea bien orientada, aunque fallada (*ratée*) en su caída. ¡Yo diría que es sintomatología!" Hay, y es obvio señalarlo, un *pousse-à-la-femme*.

V. Pasemos al tema de la existencia y el argumento. ¿Por qué

le interesa esto a Lacan ahora? Con este "ahora" me refiero al año en que se ocupa de Joyce. Desde la *Letra* 18 –estos textos son documentos de circulación interna de la EFP– empiezan a verse los problemas que trae el dispositivo del pase. Y hasta la finalización de la publicación de las *Letras* esto continúa. No llega inicialmente a tomar estado público. Aparece sobre todo como problema interno, institucional.

Voy a citar un fragmento de la *Letra* 23: "He querido tener testimonios, naturalmente no he obtenido ninguno de los testimonios de cómo eso se producía [cuál es el truco del analista para desbaratar el síntoma, más allá del bla-bla-bla corriente]. Bien entendido, este pase es un fracaso completo" (p. 181).

Lacan, en efecto, buscaba en los testimonios de pase cuál era el truco que permitía que un analista curara una neurosis: cómo se levanta, cómo se hace para cesar un síntoma. No lo encuentra por ningún lado.

Esto lleva, se sabe, a la disolución de la escuela, pocos años después de la fecha de la *Letra* que citaba, en 1981. En la disolución el que "pasa" es Lacan. Pasa de su propia película. Sale de ella. Y lo dice.

Lacan quería hallar la existencia *du psychanalyste*. El punto de existencia del analista. Y en gran medida es a esto a lo que responde la exploración de los nudos. "La existencia (…) consiste en esto: que hay nudo. (…) Esta cadena borromea me ha sido impuesta por la existencia de la histérica, macho o hembra, bien entendido. (…) Debemos admitir que existe… *du parlêtre*". (Cf. *De James Joyce como symptôme*, conferencia en Niza, 24 de enero de 1976.) Esta conferencia se encuentra entre las lecciones cuarta y quinta del seminario XXIII, y orienta

ciertamente sobre el punto del qué se trataba, además de Joyce y del síntoma, o de Joyce-el-síntoma.

El nudo borromeo, para decirlo rápidamente, provee un argumento ajeno al film. Quizá con esta construcción, con la teoría del nudo, también se trate de una simplificación o suerte de resumen, de precipitado de la obra de Lacan. Pero lo esencial es que el nudo muestra la película desde afuera. Con el nudo estamos en cierta forma viendo al psicoanálisis "desde el otro lado del alambrado". De ahí la dificultad, hasta el momento, para situarlo en la obra de Lacan: parte de nuestra película propia –para muchos de nosotros Lacan es como un viejo vecino amable al que podemos golpearle la puerta para pedirle prestado un libro (*Comment j'ai écrit certain de mes livres*, de Raymond Roussel, por ejemplo)–, "la casita Lacan". Si hasta este momento de la historia del Seminario, Lacan iba cambiando terminología, niveles de análisis, para que los analistas no transformaran en puro concepto su enseñanza, o para que no retrajeran el inconsciente al terreno del sentido, ahora, con los nudos, la apuesta adquiere una radicalidad extrema.

Este sitio, el del otro lado del alambrado, es el que debería adquirir el analista para ser nominado como A.E. Para ser analista tendría que tener acceso a su vida, a la vida en general, al "mundo", y especialmente a su análisis personal, como una novela o un film, y, desde entonces, y para esto, tendría que disponer del argumento externo, de una especie de glosa que tiene poco que ver con la novela o la película, una argamasa ajena, pero que interviene en su construcción sin intervenir en su sentido, su relato, su desarrollo. He allí la existencia. Recordemos, en este punto, el hiato, la rajadura, que permite

el acceso a lo real a través del número. Esta *bèance* debería ser aprehendida, vislumbrada en el propio análisis. Y si esto ocurre, el mundo ya no es el que nos representamos.

¿Por qué tendría el nudo la propiedad de permitirnos ver la pantalla en blanco? ¿Por qué el nudo es el intento de Lacan de que su Escuela despierte? Porque, y al menos en parte es esta la razón, el nudo no trabaja con la representación (el sueño del Universal, como se expresaba Lacan) sino con agujeros. Si comparamos el nudo con el fantasma, vemos que en el segundo la separación del objeto abastece la falta de significante que adolece el sujeto en el deseo, cubre el intersticio significante, cubre la A barrada, permite que el sujeto se produzca como significante elidido, etc.; en cambio, en el nudo no se trata, por ejemplo, del objeto separado del cuerpo, sino del agujero corporal, del lado de acá: el goce fálico, y aun del cuerpo concebido básicamente como agujero. Otro tanto ocurre con los otros dos registros. En lo simbólico ya no se trata de la letra, de la escritura, de lo que puede suplir al metalenguaje, o de cómo funciona el objeto (a) para sustituir al significante faltante de la cópula, o de la fórmula de representación del sujeto y el trabajo de la significación, sino del Goce del Otro. Lo real, finalmente, expulsa el sentido, nos obliga a suponer, a rellenarlo, a inventar. Se entiende, entonces, por qué Lacan insiste tanto en que el nudo borromeo no es un modelo. Un modelo representa.

En muchos aspectos, estamos en un revés del fantasma y la representación, a saber, nuestro sueño, el sueño de todos, el sueño que soñamos despiertos. Para este punto, recomiendo la lectura, para aproximarse a este tema, de *Le rêve d'Aristote*, en *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, n° 86, París, 2000, p. 1.

Ahora bien, ¿qué es esta cosa argumental y ajena? ¿De qué se trata? Esta cosa argumental, esta existencia del nudo, es lo que *la distancia entre lalengua y la lógica* nos permite aprehender, es *lo real ubicado en el lugar de la fórmula*. (El nudo es lo real como agujero.) Y digo fórmula en el sentido científico, en el sentido de la fórmula de gravitación de Newton que citaba antes. Es, asimismo y en una de sus facetas, el objeto (a). Si hemos salido de la película, nosotros analistas, si ya no estamos capturados por ella, allí está el objeto. Mientras la película se proyecta formamos parte del objeto.

–"Estuve gran parte de mi vida atado a distintas tetas (la misma teta)"–podría decir alguien que bebía en los intervalos del significante (el ejemplo es de Lacan).

El seminario XXIII no tiene nada de esotérico. Es un seminario relativamente científico. Y quizá toda la serie de seminarios sobre nudos sean los más "científicos" de la obra de Lacan. En parte digo esto porque la ELP hace unos años atrás, y después de haber tomado durante mucho tiempo a los registros como el nuevo paradigma del psicoanálisis (¡basados en Thomas Kuhn, hay que decirlo!), decide que son más o menos incomprensibles, que no se entienden. Y, en un principio, la ELP se reorienta hacia el seminario XII, en parte por su título anterior, luego cambiado, *Posiciones subjetivas del ser*. En ese momento se pone de moda nuevamente Etienne Gilson, *El Ser y los filósofos*; *El ser y la esencia*, etc. Quiero decir se vuelve al tema del ser. La situación comporta alguna soberbia. Sería preferible decir, más humildemente, que uno no entiende.

Por otro lado, en el mismo seminario XXIII, Miller coquetea un poco con Phillipe Sollers. Este novelista compara a Lacan con Melchissédech, en su novela *Paradis*. Habla del contexto

esotérico de esos años, de los años del *Sinthome*. Se habla también de la Cábala, de algunas otras cuestiones y autores ligados al esoterismo. Miller escribe: "¿Hay tales secretos en *Le Sinthome*? No es imposible sostenerlo. ¿Quién creerá por ejemplo que es verdaderamente por azar que Sollers escriba en la segunda mitad de los años 1970, es decir precisamente durante los últimos años de Lacan, su *Paradis*?" (p. 242).

Finalmente, ni de un lado ni de otro, Miller termina el comentario aludiendo a la "*folisophie*", la sabiduría joyceana (p. 243).

El seminario XXIII, insisto, es un seminario, que si hay que etiquetarlo, es más bien científico, a la Koyré; carece por completo de toda cuestión esotérica. Lacan pensaba por ejemplo que las prácticas iniciáticas formaban parte de la debilidad mental. La filosofía misma, para Lacan, era hasta cierto punto una forma de debilidad mental. ¡Ni qué decir de una filosofía esotérica!

VI. Para concluir: el nudo borromeo más allá de todo este desarrollo engorroso, joyceano, nos deja ante la pregunta más elemental e ingenua que podemos hacernos los practicantes del psicoanálisis: ¿por qué un juego de palabras lleva a la sexualidad?

Locura cartesiana

Una anécdota relata que en uno de los tantos viajes de Descartes el capitán del barco inspeccionó curioso una caja que formaba parte del equipaje del filósofo. Buscaba quizá, se nos dice, a un raptor de niñas. Encontró una muñeca, fabricada

por el propio Descartes, dotada de movimientos, y que seguramente en más de un sentido imitaba a la vida, al punto de que emitía sonidos parecidos a los humanos. Decidió arrojarla al mar. El capitán dejó claro en ese acto que la consideraba una obra del demonio y que no se deshacía de ella por tratarse de una mujer a bordo. Sin embargo, no objetó la teoría cartesiana de los autómatas. Tampoco se atrevió, al parecer, a inquirir a Descartes sobre el uso que le daba.

Desandemos el camino de esta leyenda. Al plantear al hombre como *res cogitans*, Descartes origina un dualismo insalvable. Lo rechazado en la consideración del cuerpo como *res extensa* y como máquina –en esta reflexión tiene mucha importancia la invención del reloj– retorna en Freud, siglos después, como libido. El espacio considerado en una extensión homogénea (la *res extensa* es equivalente a una esfera infinita) impide que el cuerpo humano, si lo reconocemos en la estructura del toro –un anillo–, sea correctamente situado. El espacio que funda al cuerpo parece, en efecto, ser de otra naturaleza. Si no lo fuera, aceptando provisoriamente esta hipótesis, el psicoanálisis perdería pronto su sentido. Se puede, pues, considerar que Descartes inicia una *Verwerfung*, una forclusión del cuerpo.

Correlativamente, la duda hiperbólica al despejar uno a uno los elementos del saber, y en el momento en que Descartes vuelve sobre ella para nuestra sorpresa, produce al sujeto como lugar vacío, como falta de significante. El *Cogito ergo sum* define la falta de significante, su elisión, como sujeto. Ese puro sujeto –el conjunto vacío–, por muy inexistente que se lo considere, se transforma en la matriz de la combinatoria[1]. Desde entonces es posible abandonar toda intuición y las leyes de la dinámica serán pronto descubiertas. La intuición corporal queda fuera de juego.

La ciencia, la Física del siglo XVII, se sabe, nace a partir del momento en que se rompe con la idea antigua de conocimiento, el coito con el mundo. El conocimiento intuitivo, la coalescencia del sujeto con el objeto, quedan descartadas en la investigación científica. La ciencia moderna se aleja de los datos sensibles y opera por vía de una matematización de la *physis*. Se funda en un hiperplatonismo y no en el estatuto del saber apresado por el concepto[2]. Las voces del mundo se acallan. La analogía, ese signo supuestamente natural con que el mundo nos hablaba para decirnos que la nuez, por ejemplo, era buena para el cerebro, comienza a desaparecer. Los astros enmudecen. Su perfección circular, que hablaba por sí misma, deja lugar a la elipse. Y la astrología se ve sustituida por la astronomía. Pascal, se recordará, recoge el espíritu de estos hechos en una sentencia célebre.

Veamos otra faceta de la cuestión que hace a la aparición de la locura en la época clásica[3]. Tomemos como ejemplo el texto de Foucault, y en particular una de las objeciones que se le han dirigido. Se ha observado que en *La historia de la locura*, Foucault parte desde la Modernidad. Se ha dicho que deja fuera el *Logos* griego, indiviso. Un crítico eminente ha sido Jacques Derrida. No obstante, hay una razón de estructura que subyace a la elección de este punto de partida y obliga a limitarse a él. A simple vista, el aislamiento, la segregación de la locura es contemporánea de la modernidad clásica en general. Este es un hecho histórico. La locura había sido emparentada antes de la Modernidad con el dominio de lo sagrado. Incluso existían otras cuestiones ajenas a lo sagrado que permitían al loco transitar socialmente sin reducirlo. Pero es especialmente el parentesco con lo sacro lo que ubica a la locura a un tiro de piedra de los

leprosarios. La lepra, como se sabe, constituía entonces una enfermedad sagrada. La enfermedad provenía de Oriente, de donde los cruzados la traían consigo. Con el fin de las Cruzadas la peste cesa. Los leprosos dejan vacante el lugar. Y los locos terminan ocupando el sitio. Pero no queremos aquí resumir el extenso texto de Foucault, que por otra parte es muy conocido. Solo queremos llegar a una pregunta: ¿por qué la segregación de la locura se produce correlativamente a la ciencia y a poco de que Descartes sentará las bases de su sistema? Hasta ese momento, las voces sueltas no molestaban demasiado. En cierta forma, habían encontrado su lugar. Se paseaban sin que nadie se inquietara demasiado. Hay una serie de hechos que pueden contestar esta pregunta. Pero atengámonos a la cuestión social, que suele considerarse la principal. Los vagos, los desocupados, como diríamos hoy, son encerrados para evitar disturbios. Poco después, se los pone a trabajar. Pero se encuentra rápidamente que un grupo de ellos no entiende ni acepta las consignas. Son los locos. No obstante, esto no responde a la pregunta que planteamos. Puesto que estos seres podrían haber sido liberados. En cambio, se llama, en primera instancia, a personajes socialmente eminentes para que se hagan cargo de ellos. Entre el grupo de notables se cuentan los médicos. Finalmente, el lugar es ocupado en exclusividad por estos. Comienza entonces a gestarse la psiquiatría. Estos médicos, devenidos psiquiatras, deciden otra vez encerrar a los locos. Así, y en todo caso, una misma reclusión pasa por dos etapas. En cierta forma, para comprender este tema hay que reivindicar su faceta humanitaria, oculta a simple vista. Los crímenes más grandes de la humanidad se han cometido, se sabe, en su nombre. Frente al loco, que no demanda nada, no pide nada al

Otro porque porta su propio objeto (a) con él –lo lleva en el bolsillo, decía Lacan–, el psiquiatra, en nombre propio y de la ciencia, representándola, lo excluye. En ese gesto, con ese acto, restablece su integridad. Hasta ese momento, ambos estaban apresados por la angustia[4]. Retengamos, entonces, la pregunta que formulamos más arriba y que aun no halló respuesta.

Dirijámonos ahora hacia el estatuto del sujeto de la ciencia. En primer lugar, este concepto no es de uso común en la epistemología. Por regla general lo que aparece en primer plano en ella atañe al objeto de la ciencia. Cuando se toma en consideración el nivel subjetivo de la cuestión, se hace presente el científico. Su influencia en el campo de objetos o datos examinados. Su participación en ese campo; la distorsión que eventualmente produce su presencia. La mayor o menor objetividad y cientificidad van a depender de esa presencia. Pero, en todos estos casos, resulta claro que no nos hallamos frente a un concepto sino frente a la existencia del científico. El costado subjetivo de la ciencia queda así resuelto y vinculado de manera más o menos explícita a lo empírico. En segundo lugar, señalemos que por muy importantes que sean estas cuestiones no están en el mismo plano en el que se construye el objeto formal. Pero haríamos mal en creer que el sujeto de la ciencia es un problema meramente epistemológico.

La expresión "sujeto de la ciencia" proviene de la enseñanza de Lacan. Y para una primera aproximación a este concepto hay que dirigirse a *La ciencia y la verdad*[5]. De los aportes de Lacan a la filosofía –en este caso, a la epistemología– quizá este sea el decisivo, el de mayor peso[6]. Por supuesto, este concepto se vincula en una buena medida con el transporte de la teoría del fantasma al campo del saber científico y sus efectos. El

psicoanálisis encuentra con esto su lugar en la cuestión y tiene algo que decir. No obstante, hay que reconocer que la problemática de lo real, el cuerpo y la subjetividad es mucho más amplia que el campo del psicoanálisis y lo ubica en un dominio más vasto que el de su práctica. Así pues, en otro terreno –y no se trataría tampoco del psicoanálisis en extensión–, es probable que el tema de la segregación, tal como resulta de la teoría del sujeto, en los enunciados de *Proposición*[7] y del *Breve discurso*, tengan una importancia capital. La utilización del concepto de sujeto de la ciencia para analizar un efecto como el de la segregación puede modificar, resultar en una crítica del campo de la sociología y el análisis del discurso, de la teoría de la ideología, de la política. Al sujeto vacío de la ciencia, al *Cogito* en su faz despojada, vacía y vaciada, le sucede un momento de verdad: la segregación del cuerpo[8]. Estos dos elementos van en la misma dirección y forman parte de un solo movimiento. El giro sobre sí del Pienso se constituye como sentido y vacía al Ser. Después de la duda hiperbólica, el sujeto se deduce, lo hemos dicho, como conjunto vacío. La sustancia extensa y la pensante se constituyen en planos heterogéneos. Por esto, la *res cogitans* designa ante todo una problemática. Pasaron tres siglos casi, desde el cartesianismo al freudismo, para que se pudiera volver sobre lo que Descartes había dejado mal situado: el cuerpo. Ciertamente, el cuerpo no forma parte sino con muchas dificultades de lo extenso. Y ahí empieza a verse el problema. Y no concierne únicamente a los especialistas en filosofía.

La voz y la mirada, esos objetos que corren solos por el mundo, si es que hay todavía un mundo, tienen su correlato en el sujeto puro de la ciencia. No obstante, los seres hablantes, que

desdichadamente aun tienen cuerpo, se constituyen en prenda de la expansión, del efecto de la ciencia. Esta correlación, hay que subrayarlo, carece de sentido. En todo caso, debemos tomarla como una fórmula; o bien, considerar que por lo menos tiene su misma fuerza. Y, como se sabe, las fórmulas no transmiten ningún sentido. Su alcance explicativo comporta otra vía.

La reflexión sobre la expansión de la ciencia, la universalización de su sujeto, y sobre uno de sus productos llamado los *mass media*, parece precisar de otro tipo de categorías, de otra forma de análisis que las que han sido utilizadas hasta ahora. El concepto de "sujeto" puede aquí prestar su ayuda. Recordemos que, tal como es utilizado por Lacan, no es ni individual ni colectivo. En el mismo sentido, el sujeto no es social ni asocial, o no-social. No se define por lo intrasubjetivo, lo intersubjetivo, lo transubjetivo o lo extrasubjetivo. Caben en él un "sujeto", un cuerpo, o miles. La interversión (la *immixtion*) tematiza el lugar vacante en el que consiste el sujeto intervalar. Es por esto que no se presta a un uso sociológico. Y no podría objetarse que se hace un reduccionismo, o una extrapolación. Esta cuestión de método, que debe señalarse y subrayarse, habilita el uso del concepto.

La masa, afectada por los medios masivos de comunicación, resulta concernida, implicada por el progreso de la ciencia. Su situación es comparable a la del loco frente al psiquiatra. Rodeada de objetos, en un medio infestado de objetos "científicos", sumergida en los *gadgets* que la ciencia produce, la masa oye voces y "alucina"[9]. Resulta interceptada, o en estado de trance. O duerme; y está en mayor o menor medida hipnotizada. Pero no dispone para sí de esas voces ni de esas miradas. La segregación la constituye definitivamente. *Al*

privarla del cuerpo, ya sea porque se la excluye del mercado laboral, se la apresa, o se la confina en un gueto, *el equilibrio del sujeto puro se restablece*[10]. *Si no se separa el objeto, el cuerpo resulta segregado*[11] –y ahora podemos volver al tema del psiquiatra frente al loco y *El gran encierro*–. El límite es el genocidio. Y el siglo XX, no hace falta insistir en ello, se ha caracterizado por verlos proliferar. La aniquilación del cuerpo, hasta el extremo de lo que Vladimir Jankélévitch llamó "vampirismo metafísico" –de la mano de un tratamiento ontológico del holocausto nazi–, es aquí paradigmática.

El malestar señalado por Freud, *El malestar en la cultura* como reza el título de uno de sus textos, va dejando paso, o, si se prefiere, se agrega a un fenómeno distinto: el efecto de segregación.

Como por obra de la casualidad, recordémoslo, la primera emisión de televisión se produce en la famosa Olimpiada de Berlín de 1936, en los albores del nazismo. En parte es el tema de una película protagonizada por Jodie Foster: *Contacto*.

En correlación con la expansión del sujeto de la ciencia hallamos la cuestión de las jerarquías. En tanto ese sujeto es puro elimina las jerarquías sociales, los grados. Hace ya tiempo que las funciones Reales han caído. El carácter "reaccionario" de la obra de Paul Claudel, su simpatía manifiesta por el Antiguo Régimen, recogía con precisión ese punto y lo describía en su teatro. Por lo demás, las fronteras también están en cuestión. Tanto las sociales como las que hacen a las naciones. La globalización las afecta directamente. Con la falta de jerarquías que estratifiquen y con naciones que cada vez preceden menos a los nacimientos, se hace entendible e ineludible la manifestación del uno fregiano. Es otra faz de la segregación

y otra manera de nombrarla. Este uno se caracteriza por la repetición, y está lejos de unificar[12]. Se mantiene "segregado" de los otros unos, reiterándose como pura diferencia. Estos unos conviven uno al lado de otro. Tal como la vida en los edificios de departamentos; nuestra vida en sociedad.

El postmodernismo, la reflexión sobre una subjetividad con características líquidas, *light*, cínicas, etc., oculta y desplaza a otra órbita el problema en juego. No solamente no hemos salido del sujeto de la Modernidad: este está cada vez más presente. Es debido a la incomprensión de Descartes –cierta subestimación–, y especialmente de la subjetividad que nace con él, que el postmodernismo tomó en la esfera de la filosofía, y en particular en lo que hace a la categoría de sujeto, hace unos años, tanto peso y prestigio.

Pensemos por último en la política. En cuanto a la esfera internacional, obvia decir que desde bastante tiempo atrás los centros de poder están empeñados en producir y sostener una hipótesis de conflicto con una raza que aparece como alter. La raza amarilla (Japón, Corea, Vietnam), Oriente (Irán, Irak). Pero también las políticas locales están preñadas por ese sesgo. La segregación aparece en ellas, para poner un ejemplo, en términos de "profesionalismo". Los políticos se consideran a sí mismos profesionales en el tema, con lo cual se separan del resto. Hay entre ellos un claro consenso de que se trata de una carrera. En ese contexto, lo más grave no es que hayan perdido capacidad de representación, u orientación espacial. Cualquier cambio de consignas y de ideología es admisible en su carrera. Toda "transfugueada" se admite. Los políticos constituyen así otro uno. Otro grupo aparte. No puede esperarse que resuelvan, en esas condiciones, el tema en juego.

El efecto de segregación, no obstante, aunque siempre se halle vinculado a la política, tiene una estructura diferente. La política se agrega y tiene su peso. Al punto de que siempre está allí. Pero, en algunos casos, figura a nivel de las "pequeñas historias", como se expresaba Spinoza. Esto no le quita ninguna responsabilidad en el asunto. Tampoco se trata aquí de discutir su eficacia y su alcance; por otro lado, absolutamente indiscutible. Si se hace una lista de los genocidios que se cometieron en el siglo XX, no puede dejar de observárselo. Son tantos y tan variados que hay que concluir que no tienen un denominador común. Las causas sociales y políticas de estos genocidios se suman y se imbrican con un hecho de estructura. Se sitúan en otro plano. Proporcionan la "fachada de la pesadilla", su sentido. Otro tanto ocurre en la experiencia más común y estructural del psicoanálisis: el complejo de castración siempre se acompaña de hechos vividos, anécdotas.

Notas

[1.] Cuando Descartes abre la combinatoria científica, al despegar el lugar del elemento –el movimiento es mucho más amplio; por ejemplo, Descartes también desliga a los números de las letras mayúsculas del alfabeto que los representaba, con lo que queda abierta la vía del álgebra: las letras pueden sustituirse unas por otras– deviene posible la ciencia pero a la vez deviene imposible que el elemento sea el que es. Cualquiera vale lo mismo que otro, y se le puede sustituir. La causa, hay que advertirlo, pierde materialidad. Por eso el cristianismo, y en especial el Antiguo Testamento, al traernos a la facticidad de las cosas, al plantear las cosas en una perspectiva de más allá, es decir, al sacarlas de su lugar, prepara la ciencia moderna y anticipa su estructura *(*cf. nota 2), o, al menos, muestra de dónde se posibilita la combinatoria (hallamos en este punto a uno de los maestros de Lacan: Alexandre Koyré). Desde que Descartes nos libera de las verdades eternas, y con ello de la escolástica, lo Real deviene imposible. Ese giro omitido

en el gesto cartesiano, su otra vertiente, constituye una cuestión de primera importancia que retorna en Freud.

2. Recordemos brevemente el encuentro de Descartes con Pierre de Bérulle. Después de una conferencia auspiciada por el Cardenal Bagni, Descartes charla con el fundador de la Sociedad del Oratorio. Podemos suponer que el final del tomismo comienza a sellarse allí. Reproducir aquel diálogo antológico sería un excelente tema para una película. La alianza de la Iglesia con Aristóteles se resquebraja. El retorno a San Agustín –ya presente en la Reforma, en Lutero, en Calvino– da el clima de la época, su signo. El retorno y la revancha de Platón sobre su discípulo están a la orden del día. La alianza de la Iglesia con la ciencia moderna, largamente postergada, se pone en marcha.

3. El término "síntoma" en su sentido moderno aparece en la misma época. Son conocidos a este respecto los giros que utilizó Lacan, desprendidos de Rabelais. La expresión "*simptomate*", por ejemplo. Transcribo una traducción de la entrada *Symptôme* en el diccionario etimológico que más utilizaba Lacan, el Bloch et Von Bartwurg: "*Symptôme*, 1495 (escrito *sinthome*; Rabelais escribe *symptomate*, IV, 63); término médico, rápidamente toma un sentido más extenso; *symptomatique*, 1503 (escrito *sinth*-). Proviene del latín médico *symptoma* (del griego *symptôma*, propiamente "coincidencia") y del griego *symptômatikos*." (Cf. Jacques Lacan, *Le sinthome*, Ed. du Seuil, París, 2005, p. 162.) ¿Por qué nace con la Modernidad esta expresión? Sin entrar en muchos detalles, digamos que el síntoma representa el exilio del cuerpo. Es porque algo pasa a faltar y adquiere cualidades representativas que el término cambia de sentido y suma otra acepción.

4. La angustia es la relación que se sostiene con un objeto ausente. De ahí que siempre implique al falo. (Cf., para este punto en particular y, asimismo, en cuanto a la angustia del psiquiatra en su trato con el loco, *Breve discurso dirigido a los psiquiatras* –uno de los textos más importantes de Lacan sobre el tema de la segregación–, la traducción castellana de la EFBA; la versión francesa en "pas tout lacan".) Por otro lado, una solución diferente al tema de la angustia, que no comporta segregación, se halla en la culpa. En este caso, el sujeto carga sobre sí la ausencia, la produce en un nivel duplicado que pone en juego al superyó. Es por esto que Lacan sostenía que no debe desculpabilizarse al sujeto. La culpa es un remedio contra la angustia. La fantasía que acompaña al proceso, es casi evidente, está ligada al asesinato del objeto, a la relación con un objeto muerto-vivo, etc. Pero esto nos interesa aquí solo en la medida en que la culpa tiende a desaparecer en el horizonte actual en el que nos movemos.

5. J. Lacan, *La science et la vérité*, *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 855-877.

6. La lectura de *El Banquete* de Platón es sin duda otro aporte de Lacan a la filosofía. El análisis de la entrada de Alcibíades, dejado al margen por muchos comentaristas, así como el hipo de Aristófanes –que le fuera señalado a Lacan por Alexandre Kojève– son momentos brillantes de Lacan. Asimismo, el comentario de la apuesta de Pascal –desarrollada en dos seminarios, el XIII y el XVI– basado en el análisis de la expresión "una infinidad de vidas infinitamente felices" es otro momento a tener en cuenta. Pero el filósofo que más ha ocupado a Lacan es Descartes. Los análisis están *partout*. En algunos casos, en el seminario XIV por ejemplo, son parte sustantiva del desarrollo. Hegel también tiene su lugar en el Seminario. Y no carece de importancia lo que Lacan dice de él. Derrida, se recordará, decía –en una objeción elogiosa, digna y propia de su estilo: un *farmacon*– que Lacan se encontraba demasiado cómodo en el terreno de la filosofía.

7. En *Proposition* Lacan señala un hecho del que creo que no se han extraído las consecuencias que comporta: la mayor parte de los analistas judíos centroeuropeos anticipa la escalada del nazismo y consigue escapar. Este dato era conocido por Lacan por varias razones. Entre ellas, uno de esos analistas era el didacta de Lacan, Loewenstein. Además, esto origina la "diáspora" –el éxodo, mejor, a Estados Unidos– que culmina en la Psicología del Yo, y que Lacan tanto combatió. Bettelheim, se sabe, es un contraejemplo. Su teoría del autismo, en *La fortaleza vacía*, testimonia de su experiencia en el *Lager* y de los así llamados "musulmanes". Veamos cómo se expresaba Lacan: "Recordemos que si la IPA de centroeuropa ha demostrado su preadaptación a esta experiencia *no perdiendo* en los aludidos campos de concentración *a ninguno de sus miembros*, debido a esa hazaña se vio en la necesidad de producir después de la guerra una avalancha –que no se sostenía sin su doblez de chatura (¡cien psicoanalistas mediocres, recordémoslo!)– de candidatos en el espíritu de los cuales el motivo de hallar abrigo contra la marea roja, fantasma de entonces, no estaba ausente." (Cf., J. Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*, en *Scilicet* nº 1, Seuil, París, 1968, esp. p. 29; el subrayado es mío.)

8. En tren de deslizar una comparación y sin desconocer ni desmerecer la importancia de Heidegger, la posición de este filósofo con respecto a la ciencia se muestra en este punto un poco ingenua. Comparado con el problema que introduce la expansión del sujeto del *Cogito* decir que "la ciencia rechaza la nada como nadería", o que "la ciencia no quiere saber nada con la nada" no significa mucho y toma un ángulo del problema de

importancia menor, en relación con lo que está en juego en el efecto de la ciencia sobre la humanidad.

[9.] Recordemos que la voz es la presencia del sujeto en el formalismo significante. La voz no tiene sentido más que como soporte del significante. La subjetividad presente en el *perceptum* es uno de los temas acuciantes que introduce la psicosis.

[10.] Lacan expresaba en *Proposition*: "Abreviemos diciendo que lo que hemos visto emerger, para nuestro horror, representa la reacción precursora por relación a lo que va ir desarrollándose como consecuencia de la remanipulación de los agrupamientos sociales por la ciencia, y particularmente de la universalización que ella introduce. Nuestro porvenir de mercados comunes hallara su equilibrio en una extensión cada vez más prolongada de los procesos de segregación" (*op. cit.,* p. 29). La frase de Lacan en *Proposición* dio pie a una de las preguntas de *Televisión.* Casi podría decirse que ese era el medio propio y que el texto induce a retomar esta problemática. Miller le pregunta allí a Lacan: "¿De dónde le viene, por otra parte, la seguridad con que profetiza la escalada del racismo? ¿Y por qué diablos decirlo?" (*Télévision*, Seuil, París, 1974, p. 53).

[11.] Este enunciado, según creemos, sintetiza y avanza un poco sobre las diversas formulaciones que se hallan en Lacan respecto del tema de la segregación.

[12]. Con el uno de Frege volvemos a encontrar al Genio Maligno –al que aludimos sin mencionar al comienzo de nuestro artículo–, es decir, al rasgo unario.

Sobre Spinoza y Lacan

I. Una rápida revisión de las referencias a Spinoza[1] que se hallan en el Seminario de Lacan muestra que las citas son mayormente de apoyatura, retóricas, doctas en algunas ocasiones, y raras veces de ubicación de los antecedentes de una cuestión, y que si las quitamos del texto la argumentación no sufre daño alguno. Las referencias son muy conocidas y constituyen prácticamente lugares comunes, tópicos, de la obra de Spinoza: el *amor intellectualis Dei*, la *causa sui*, el paralelismo psicofísico heredado de Descartes, son algunas de las más citadas; y, además, se repiten en diversos seminarios, sin por ello ser retomadas en otra óptica.

El Seminario cita once o doce veces a Spinoza antes de *Los cuatro conceptos*, tres veces en el XI, y ocho veces con posterioridad. La calidad de estas referencias es la misma en el primer período que en el segundo ya que en ningún caso encontramos que Spinoza motorice alguna demostración que utilice sus argumentos o los ponga en juego de alguna forma.

En el seminario VII, donde esperaríamos encontrar a Spinoza muy citado, solo hallamos una única mención, en la página 212 de la edición Seuil (París, 1986), y esta cita es relativamente exterior al texto de Lacan (trata del *amor intellectualis Dei*).

Por supuesto que pueden encontrarse conceptos spinozianos sin hallarse citado su autor. Nuestra estadística es meramente ilustrativa e incompleta. No obstante, aun agregando las citas del resto de la obra de Lacan, el número de referencias seguiría siendo bajo. Recordemos que Hegel y Kant se hallan mencionados en unas doscientas ocasiones, cada uno de ellos, solo en el Seminario.

Ahora bien, comparemos este estado de cosas con lo que ocurre con la presencia de Spinoza en la tesis de Lacan de 1932. Spinoza comienza, valga la redundancia, por situarse en el epígrafe mismo de la obra, en latín. Luego, y haciendo un capitoné, hallamos la misma cita al final del texto, traducida al francés. En este caso, no podría decirse que la cita de Spinoza sea exterior al texto de Lacan. Recordémosla: "Concluiremos ahora nuestro trabajo con la proposición spinoziana que le sirve de epígrafe. Si recordamos el sentido que en Spinoza tiene el término *esencia*, a saber la suma de las relaciones conceptualmente definidas de una entidad, y el sentido de determinismo afectivo que le da al término *afecto*, no podremos menos de sentirnos impresionados por la *confluencia de esta fórmula con el fondo de nuestra tesis*. Digamos, pues, para expresar la inspiración misma de nuestra investigación, que "un afecto cualquiera de un individuo dado muestra con el afecto de otro tanto más discordancia, cuanto más difiere la esencia del uno de la esencia del otro" (*Ética*, III, 57)." (*De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México, 1976, p. 312, el subrayado es mío).

Si se puede concluir de lo que hemos dicho antes que el peso de Spinoza en la obra de Lacan es magro, debemos agregar ahora que cuando encontramos que efectivamente aquel filósofo tiene algún peso nos hallamos con un Lacan preanalítico, psiquiátrico.

II. En *Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'oeuvre écrite,* (EPEL*,* París, 1994), de Denis Lécuru, hallamos algunas otras referencias. Estas citas presentan dos entradas: *Spinoza* y *spinozien(ne).* De la primera entrada,

tres referencias son a la tesis de Lacan. Dos se hallan en *Proposiciones sobre la causalidad psíquica*, y una de ellas en *La méprise du sujet supposé savoir.*

En la segunda entrada hallamos una referencia que se encuentra en *La ciencia y la verdad*, dos en la tesis (pp. 307 y 312 ed. siglo XXI; pp. 337 y 342 ed. francesa).Y la última referencia consignada por Lécuru remite al resumen de Lacan para la Escuela Práctica de Altos Estudios del seminario *El acto psicoanalítico*. En esta referencia falta la paginación corriente, sólo está indicada la de la edición original. Esto se debe a que la referencia no se halla, según constatamos, en el seminario XV, como indica el autor, sino en el XIV. La página que falta ubicar es entonces la 14, y la edición corriente remite a la revista *Ornicar?* n° 29.

Nuevamente hallamos que las referencias son escasas y que remiten a lugares comunes, fórmulas spinozianas, por así decir.

III. Si comparamos, de una manera un tanto brutal y masiva, el índice de la *Ética* de Spinoza, los sectores que componen la obra, y el seminario *La ética* de Lacan, vemos que el plan de exposición difiere por completo.

Agreguemos todavía una comparación un tanto más conceptual. Spinoza se encuentra claramente en el carril de la ética tradicional, aristotélica. El humanismo se hace aquí, se sabe que ocurre siempre, el correlato de la represión del goce. Toda formación humanista tiene ese objetivo. En el seminario VII, por el contrario, en su tesis misma, en la página 28 de la edición Seuil, se apunta al peso de lo real, al goce. Un poco después de enunciar su tesis, Lacan dice: “Mi tesis comporta, en efecto, que la ley moral se afirma contra el placer.” En gran

medida es esto lo que lleva a Lacan a emprender una ética del psicoanálisis.

IV. En el seminario XI hallamos otro capitoné. La excomunión de Spinoza[2] es inicialmente comparada al dictamen de la comisión que expulsa a Lacan de la API. Hacia el final del seminario, Spinoza reaparece con el *amor intellectualis Dei*, y se liga al tema del sacrificio, al deseo como esencia del hombre, etc. Lacan aduce aquí que "esta posición no es sostenible para nosotros (el amor trascendente)" y que Kant es "más verdadero" (p. 247, ed. Seuil). Suponemos desde entonces, siguiendo a José Attal, que el psicoanálisis pierde a Spinoza (que será definitivamente abandonado en el seminario XIV, cuando Lacan decida que el deseo ya no es la esencia del hombre sino de la realidad).[3]

En primer lugar, prestemos atención a la comparación que realiza Lacan. No es tan clara como parece. Las razones de la excomunión de Spinoza no se conocen. No llegaron aun a establecerse. Párrafos enteros de la *Ética* bastarían para expulsar a Spinoza sumariamente de cualquier comunidad religiosa judía de la época que se preciara. Pero el texto fue escrito entre 1661 y 1675, por lo menos cinco años después de ocurrida la excomunión. El *Tratado teológico político* es de 1660, y el texto sobre Descartes, única obra firmada por Spinoza, de 1663. La excomunión, recordémoslo, tuvo lugar en 1656.

Lacan, en cambio, es expulsado por razones bien conocidas. Su práctica de sesiones breves fue la objeción principal. Pero también se objetaba que no se veía, entre su gente, una figura que fuera capaz de hacerse cargo de la formación de analistas de niños.

Así pues, y como todo esto no podía escapar a Lacan, debemos pensar que la comparación que realiza apunta más al exterior de la relación que a la relación en sí misma. Expliquemos esto. Lacan no compara tanto su suerte con la de Spinoza como compara la religión judía y la sinagoga con la institución analítica, la API. Años después, la EFP es descripta por Lacan como una "iglesia paródica" .Y, a principios de los años '80, esto lleva a su disolución.

Resulta, así, que un segundo "capitoné" de la cuestión se presenta en la versión oral de *Proposición*. Podemos, al menos, tomarnos la libertad de proponerlo. Allí, se nos permitirá reproducir el párrafo, leemos: "La solidaridad de las tres funciones mayores que acabamos de trazar (los puntos de dispersión del psicoanálisis en extensión en lo real, lo simbólico y lo imaginario: campo de concentración, el Edipo, el padre ideal y las sociedades analíticas, respectivamente) halla su punto de concurso en la existencia de los Judíos. Lo que no es para sorprenderse cuando se sabe la importancia de su presencia en todo su movimiento. (…) Es por eso especialmente que la religión de los Judíos debe ser puesta en cuestión en nuestro seno" (*Analytica*, n° 8, París, 1978, p. 23). Es obvio que este párrafo fue suprimido de la versión escrita, en *Scilicet* n° 1, por buenas razones. Era, por así decirlo, un párrafo espinoso al extremo.

V. Hay algo en Lacan que se presta de muy mala gana a la filosofía, al uso filosófico cualquiera que sea este. "Si mi discurso de hoy −comentaba Lacan− no fuera algo absolutamente, enteramente negativo, temblaría por haber entrado en el discurso filosófico" (en *Encore*, Seuil, París, 1975, p. 105)

El ateísmo de Lacan no concierne solo a la existencia de Dios y su tematización filosófica. Se extiende también, para decirlo directa y rudamente, a la escala evolutiva. Lacan no creía mucho que digamos en el pensamiento, ni que la evolución fuera como una pirámide hecha para coronarse en la conciencia y el hombre, ni que el lenguaje fuera algo bueno, o que las ideas tuvieran su historia y desarrollo, y que las cosas finalmente se arreglarían. Se hallaba muy lejos de la síntesis y hablaba cada tanto muy mal de las tesis, que están hechas para ser contradichas. La dialéctica, pues, tampoco lo seducía. Su ateísmo −hace al particular tratamiento que impone al SSS, al agujero del sujeto, para decirlo de otro modo− compromete toda la historia de la filosofía y del pensamiento, que resulta un enviscamiento. Lacan proponía volver a *Categorías* de Aristóteles y rescatar la rigurosa distinción entre sustancia y sujeto. El psicoanálisis encuentra allí, según decía Lacan, una vez agotada la filosofía y demostrado el fracaso del pensamiento –que se empeñó en olvidar esta cuestión, aquella diferencia−, su oportunidad histórica en la reivindicación y renovación de la subjetividad. Ante la expansión global de la ciencia es esta quizá la función política más importante que le cabe.

VI. Volvamos a la tesis de Lacan: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. ¿Qué interés presenta Spinoza para esta tesis? En primer lugar, su personalidad. Spinoza es, con Sócrates quizá, el filósofo más coherente –aunque la leyenda y el mito hayan actuado aquí– que existió, por su vida y su obra. No cede, no tranza. Pule cristales para subsistir. Rehúye favores de las Cortes europeas.

En segundo lugar, su "paranoia", o aun mejor, su "paranoia

filosófica". Por lo que sabemos la reticencia paranoica se manifiesta en diversas circunstancias de la vida de Spinoza. Su correo, por ejemplo, llevaba un lacre donde se leía "*caute*", cautela. Algunos títulos de sus obras son falsos, y manifiestan también cautela y reticencia. Su entrevista con Leibniz trasluce asimismo –lo han observado algunos autores– reticencia. Leo Strauss escribe su primer ensayo (luego formará parte de *El arte de escribir*) inspirándose en Spinoza. La ausencia de libertad es un tema –también una objeción– en la *Ética*. El sistema cerrado, para seguir con esta "fábrica del caso", es muy notable en la obra. La identidad de las sustancias, el panteísmo de Spinoza, puede compararse sin mayor dificultad al anudamiento continuo de real, simbólico e imaginario que se halla en la página 53 del seminario XXIII (Seuil, París, 2005), y caracteriza a la paranoia (alma=S; cuerpo=I; Dios=R).

En ocasión de una exposición de Mme. Bardet-Giraudon sobre *La piel de zapa* (*Lettres de l'École*, n° 9, París, 1972, p. 20), Lacan adelanta una tesis sobre la obra de Balzac: la mujer, en esta obra y puesta aparte Eugénie Grandet, es indefendible. Nuestra observación sobre la supuesta paranoia de Spinoza tiene el mismo alcance. No es demasiado sostenible, pero existen elementos que permiten defenderla.

Un segundo aspecto del interés que podría presentar la obra de Spinoza para Lacan radica en el contexto organicista de la psiquiatría en 1932. Spinoza provee una cierta salida, alguna luz. La identidad de las sustancias permite eludir el paralelismo psicofísico. Algunas de las referencias de la tesis van, en efecto, en esa dirección.

Notas

1. Spinoza nace en Amsterdam en 1632, muere en La Haya en 1677. Se reconoce como su maestro en el ámbito religioso a Saúl Levi Morteira. Para ciertos autores, el spinozismo se desarrolla a partir del encuentro con Franciscus Van den Enden: Spinoza accede a través de él a Hobbes, Lucrecio, Giordano Bruno, etc. Se hallaría aquí el origen de su herejía y la excomunión que sufre en 1656. Se considera, por otro lado, que Spinoza traslada a la filosofía, al sistema moral y social, la física de Galileo. Su obra mayor es la *Ética.* El *Tratado teológico-político* ha tenido una gran influencia y puede considerarse un antecedente de la teoría de la ideología.

2. La excomunión, en Amsterdam, no tenía la gravedad que hubiera tenido en otras ciudades de Europa. En esta ciudad, quizá como en la actualidad, el clima era muy abierto, libertario. En Amsterdam no había ghettos. (Curiosamente uno de los poemas de Borges sobre Spinoza comete un error (o, en todo caso, excede un poco la licencia poética que le era permitida) en ese punto en particular.)

3. La idea de que al abandono de Spinoza le sigue en la obra de Lacan una escalada de los estoicos, y una reformulación de la concepción de la cadena significante, se justifica citando el texto *Radiofonía*, pp. 60 y 61 (ed. Seuil, *Scilicet* n° 2/3, París, 1970). Pero, ocurre que en ese texto el incorporal estoico refiere al objeto (a) y no al significante. Si se lee con atención, la página 60 remite al objeto y la 61 al sujeto barrado. La estructura (que motiva la segunda pregunta del texto) se identifica así al fantasma.

Macrotransferencia

Voy a comenzar por algo así como una anécdota, pero que también puede considerarse, y es, un hecho histórico. En el momento de la redacción de la *Proposición del 9 de octubre*, Lacan se encuentra de vacaciones en Roma. Unos meses antes de que sea propuesto a votación este texto en la Escuela Freudiana de París, Lacan se halla en una ciudad que ha tenido importancia en su obra. En Roma, en efecto, se lanza el primer gran proyecto teórico de Lacan, signado por la alianza con el estructuralismo de Lévi-Strauss, y poco posteriormente de Jakobson. La misma ciudad vuelve en el 67 a dar lugar a tres textos importantes, ligados todos a *Proposición*: *La méprise du sujet suppose savoir* (*El equívoco del sujeto supuesto saber*), *El psicoanálisis en sus relaciones con la realidad* y *De Roma 53 a Roma 67*. Y finalmente en el 73, *La troisième*. En esa ocasión y con ese texto, Lacan vuelve a Roma. Es la tercera visita "teórica" a Roma; son también, obviamente, los tres redondeles de hilo que componen el nudo borromeo (R, S e I); y finalmente se trata de la Santísima Trinidad (y, por tanto, de Roma). Tres razones para aquel título que Lacan elige.

Lacan se felicita de haber lanzado *Proposición* antes del mayo francés. Unos meses después, le hubieran dicho que se había dejado llevar por los acontecimientos políticos de París. Se anticipa. (Cf. *Lettres de l'école freudienne de Paris*, n° 15, *Séance du vendredi 2 novembre 1973*, pp. 69-70, publicación interna de la EFP, París, 1974.) El contexto, pues, de la *Proposición* –quizá el texto *princeps* de Lacan– se halla ligado a la política y el poder por varios lados.

Vayamos entonces al costado que nos interesa: la política, el

poder institucional. En este caso, por supuesto, se trata de *petite politique*, de la política del psicoanálisis. El carácter revulsivo, y hasta cierto punto revolucionario, de *Proposición* se encuentra en que barre el asiento de la experiencia y el escalafón que se le adjunta (las unidades de valor de la universidad francesa, para retomar el hecho histórico que Lacan consiguió anticipar: el a-tudiante). Quiero decir, un didacta, un viejo analista no tiene más privilegios que uno novato, que un recién venido.

Las categorías de AE y AME, analista de la escuela y analista miembro de la escuela, aparecen en el escrito de Lacan oponiéndose a la formación clásica. La relación entre jerarquía y grado es una novedad conflictiva. En gran parte, esto motivo las separaciones de algunos grupos de la EFP, el Cuarto Grupo, para citar uno, y ciertas reacciones erizadas, por ejemplo, comparar el dispositivo del pase con una escena sadiana, en el caso de Perrier (cf. *Viajes extraordinarios por translacania*, de ed. Gedisa).

Ahora bien, en la actualidad el pase y su escenificación, su puesta en marcha, es otra cosa muy diferente que en su inicio. El dispositivo ha pasado por muchas etapas. Ya en ningún lugar, en ninguna escuela lacaniana, se espera que el analizante en tren de practicar el pase, de proveer su testimonio, hable de su análisis personal. Esta era la mira inicial. El horizonte de *Proposición* consistía en investigar qué llevaba a alguien a retomar la antorcha del SSS a partir de su historización en el análisis (que Lacan escribe con "y", hystoria, emparentando historia e histeria, en el *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*). Hoy, el pase es ante todo una práctica social, y un ejercicio de poder institucional. El pase, si se quiere, se pluralizó. Se fragmentó en su puesta en práctica, en su

dispositivo. Cada escuela lacaniana tiene, las que optaron por mantenerlo en ejercicio, su propio pase: en su carácter administrativo, su ejecución y también en su concepto.

Se comprende, por lo demás, y creo que no necesito subrayarlo, el lado escabroso que comportaba el relato del pasante tal como se lo proponía en 1967. En muchos sentidos, si alguien era capaz de contar "eso" era porque había efectivamente dejado atrás su subjetividad. Toda esta historia no llega a buen puerto. El pase, en su sentido inicial, su maquinería, fracasó. Se desvirtuó casi por completo.

El punto que debemos interrogar y del que debemos primeramente percatarnos es que ya había fracasado cuando Lacan disuelve la EFP. El seminario XXVII (cuestionado como tal) explica sobradamente por qué. Pero incluso hay en las *Letras de l'École* intervenciones de Lacan que van claramente en esa dirección. Las últimas de esas publicaciones internas de la EFP son contundentes al respecto[1].

Dejemos de lado el hecho de que Miller retoma la Escuela y relanza el pase. El dispositivo del pase ha sido y es (aun siendo hoy en día otra cosa) la bandera lacaniana, especialmente contra la IPA. Dejando de lado los treinta años que han pasado, y en los que esta práctica tomó diversos cursos, podemos preguntarnos ¿a qué consecuencias nos enfrentaba la crítica de este dispositivo? ¿Qué es lo que había que revisar?

Debemos atender al hecho de que *Proposición* condensa, resume, precipita los primeros quince años de enseñanza del seminario[2]. Toda esa enseñanza se resume ahí. Una crítica a ese texto, si lo desarma, si lo refuta, se lleva puesta la construcción misma de gran parte de la obra. Esta es una razón de peso para sostener las conclusiones a las que había arribado Lacan en *Proposición*.

Pero el pase no es más que un dispositivo, una puesta en escena, un laboratorio o una encuesta. El pase interroga el final del análisis, del modo que describíamos antes, casi como un test[3]. El punto de interés de la crítica o del examen de estos problemas no radica pues en el pase en sí mismo, sino en la concepción del final del análisis que nos dio Lacan. Ese final debería ser el objeto de la crítica, y no tanto el pase.

Voy a resumir entonces muy brevemente qué es esa teoría, esa concepción, y por qué se espera que tenga tanta incidencia en la formación del analista. Pensemos, para introducirnos en el problema, que Freud sostenía que a la mujer le falta algo que nunca tuvo: el pene, o el falo (si se puede ser un poco más preciso en este punto). Pongo este ejemplo, y recuerdo esta idea de Freud, porque nos lleva al complejo de castración, que está en el núcleo del final del análisis. En la transferencia, en su faz de salida, en el final del análisis, se produce también un objeto que no estaba allí.

Voy a poner otro ejemplo. Imaginemos que las asociaciones y las diversas interpretaciones que hace el analista, ciernen ese objeto, o que lo van rodeando y al mismo tiempo produciendo. Imaginemos, por ejemplo, que el paciente subsume las interpretaciones, las engloba, las generaliza. Que su estilo asociativo asimismo es ese. El paciente habla como si estuviera haciendo cuadros sinópticos con lo que dice. Al mismo tiempo, supongamos que algunas de sus fantasías tienen que ver con orinar o que le orinen encima o en la boca. Aquí la vejiga, algo que contiene, el erotismo uretral está en juego. Este objeto, vejiga, uretra, el pene reducido a una cuestión fisiológica, no está en ningún lugar del tratamiento, pero se lo va cerniendo. No estaba antes, porque podemos dirigirnos a las interpretaciones y constatar que apuntaban a

otra cosa. Tampoco está decididamente en lo que el paciente decía. Pero termina por instalarse sin haber estado ubicado, localizado antes. Imaginemos también que este estilo y este tipo de interpretaciones y asociaciones cubren todo el lapso del tratamiento. Entonces, en el momento de localización del objeto del fantasma, el análisis culmina. Se levanta la apuesta. Y esa fantasía nueva que obtenemos de este modo es el fantasma fundamental. Una suerte de sustrato axiomático que cubrió, ahora que lo obtenemos, todo el desarrollo de la cura.

Me explico un poco más. Llamamos transferencia a la fuerza, para decirlo provisoriamente, que ha hecho que el analista acertara con sus interpretaciones, aunque estuviera pensando en otra cosa, y que el paciente concurra a este acierto. Uno no sabe lo que está diciendo, y por eso Lacan lo escribe con una S barrada, es el paciente. El otro, el analista, está tomado como objeto, y Lacan lo escribe (a). Son los dos términos del fantasma. De ahí la idea de fantasma fundamental, porque resulta de esta concepción una forma de encarar el análisis por donde una fantasía recubre y subtiende el desarrollo de la transferencia. Y cuando estos términos se desunen estamos en el final del análisis. El objeto, una vez localizado, y en la medida que comporta una faceta de imposibilidad, por su producción *après coup*, se deyecta. El sujeto desde entonces pierde representación en el objeto, y aparece como lo que es, un significante elidido.

Ahora bien, la opción que presenta *Proposición*, que nos presenta Lacan, es falsa. Tenemos que elegir entre interpretar la transferencia o dejarla transcurrir subterráneamente, para que adquiera, se nos advierte, todo su desarrollo. Pero ocurre, y es casi obvio decirlo, que hay otras formas de operar. El analista

puede trabajar sobre la transferencia de diversas maneras. Puede simplemente tomarla en cuenta y no decir nada, no decirle nada al paciente. O puede tomarla para hacer una construcción, sin indicar que se trata de la transferencia. Puede, asimismo, "armar" fantasías sobre su base, más o menos en el mismo sentido en el que operaría con el material.

En cualquiera de estos casos, y sea cual fuere el modo mediante el cual se las ingenia para hacerlo, la transferencia no podría seguir ya un curso lineal. Resulta concernida, aunque indirectamente, y aparecen otras cuestiones. O bien, la transferencia cambia su curso, o bien se arboriza, presenta facetas. Podemos entonces decir que el deseo del analista –la mira del pase y el concepto quizá más hegeliano que acuño Lacan– se obtiene a partir de la "represión" de la transferencia. Aquel deseo y esta represión son una sola cosa. Pero en cuanto la posición del analista se relanza a partir de la interpretación, el trabajo analítico no conduce al fantasma fundamental ni al deseo del analista. El final del análisis en el sentido que le da Lacan, el pase en cuanto a lo que nos concierne hoy, resulta así refutado en tanto es la consecuencia de un punto de partida parcial e insuficiente. La elogiable y hasta cierto punto extraordinaria construcción de Lacan, con su lógica propia y su rigor, hace pie en una base (o aun en un axioma, una tesis) falsa. El fracaso del dispositivo y la investigación, en ese sentido, muestran que hay retorno de lo reprimido. Si el pase zozobra es porque falta allí la transferencia. Se halla precisamente lo que no estaba. Y en ese sentido, el pase es la verdad del lacanismo. En cierta forma, Lacan nos presentó una partitura a la que debemos agregarle las notas. Nos presentó un esqueleto que nos vemos llevados a encarnar. Nos dio un

modelo, por decir así, muy general, muy macro, del desarrollo de un análisis, donde la transferencia solo es concernida de un modo formal, no opera, no se instrumenta. Quizá la influencia del estructuralismo, muy presente en el inicio de la obra, haya arrastrado a esto, a la construcción encubierta de una macrotransferencia, sin un concepto claro de aquello de lo que se trataba. El caso, en todo caso, es que al pasar a lo micro las cosas toman otro relieve, se presentan de otro modo, y la transferencia es activa, instrumental, operatoria. Quizá Lacan se dirigía más a los analistas (grupos, instituciones, un estado del psicoanálisis) que a los análisis particulares, singulares. Quizá, incluso, el concepto de macrotransferencia, que acabo de inventar para nombrar estas cuestiones, sea útil en el análisis social, de grupos humanos.

Una comparación. *Mitologías*, de Roland Barthes, es un texto que algunos autores señalan como un hito. Esto porque en ese Barthes se ve claramente el pasaje de un análisis macroscópico de las estructuras sociales o semiológicas, a lo micro: por ejemplo, el peinado de los actores que representan a los emperadores romanos; el gesto en el catch; etc. A fines de la década del 50 asistimos a esta transformación en el terreno del ensayo y la producción intelectual en general. Lacan, según lo que acabo de comentar aquí, está situado, por el encuadre que hace del psicoanálisis y la transferencia, y no por otras razones, antes de Barthes. Insisto, no porque no se haya actualizado. Los objetos y las disciplinas que toma están lejos de los 50 y más acá en el tiempo. Pero su enfoque es en algún aspecto macropsicoanalítico y habría que situar por qué. La primera respuesta que encuentro a esta pregunta es que Lacan tuvo siempre en mente la formación de los analistas. Solucionar

el tema de la transmisión. Y por eso ligar todo el desarrollo analítico con la transferencia y la castración se muestra como muy adecuado. En otros términos: si el deser se produce a cada rato, o en cada sesión, la cosa toma un aire didáctico. Y esto Lacan quería evitarlo a toda costa. Además, habría que argumentar desde otro lado en qué esta técnica forma analistas. Con la idea macro de la transferencia, el analizante al final del recorrido domina el proceso. En el caso anterior, no ocurre lo mismo. En lo macro, vemos la pantalla en blanco cuando finaliza la película. En lo micro, estamos continuamente saliendo de la sala y volviendo a entrar.

Para concluir, quiero hacer la pregunta que me parece que se desprende de todo esto. ¿Por qué esta concepción del psicoanálisis sin transferencia, que la deja de lado o la libra a un automatismo, ha sido tan útil a las instituciones? Hasta el punto de que se la importó masivamente en nuestra Facultad de Psicología, hoy lacaniana. En su histórica discusión con la APA, en la medida en que la Facultad no puede imponer el análisis a sus alumnos (o nunca se decidió a hacerlo), un psicoanálisis sin transferencia es claramente la salida política.

¿Por qué se produce esta connivencia? Creo que la respuesta es sencilla: en parte al menos pasa por el hecho de que las instituciones no pueden disolverse. No admiten una faz de evacuación, su vocación es sostenerse como tales. En ese aspecto el SSS, la transferencia en general, les resulta dolorosa. Podemos intuir ahora por qué razón los últimos treinta años del lacanismo son prácticamente nulos.

Notas

[1.] *Letra* 25, II, junio 1979, p. 220, *Conclusions*: "Nada testimonia en el pase que el sujeto sepa curar una neurosis. Aguardo siempre que algo me esclarezca en eso (…) que alguien sepa hacer algo más que el parloteo ordinario." Un poco más atrás Lacan sostiene que el psicoanálisis es intransmisible. En una *Letra* anterior leemos: "Bien entendido, este pase es un fracaso completo" (cf. *Letra* 23, abril 1978, p. 181).

[2.] En el centro geométrico de *La república* de Platón, es conocido, se halla la frase: los políticos deben filosofar, o los filósofos ser políticos. Y en el centro de la enseñanza de Lacan, casi en el centro, hallamos la *Proposición*.

[3.] Hay que atender a la relación de Lacan con las paradojas lógicas: no lo detenían, más bien, y ante todo, veía en ellas la ocasión de confrontar lo real, de atender a su irrupción. En cuanto a lo que nos ocupa aquí, el pase genera en efecto una paradoja al tomarse su relevo en el momento justo en que se demuestra la inanidad del SSS. Por eso, la nominación del analista toca a lo real. El SSS, evacuado, se impone como marca de falta: la exclusión del sexo. En ese sentido preciso, el *Prefacio a la edición inglesa*, tan citado, no aporta ninguna novedad sobre el pase ni tampoco sobre el final del análisis. Simplemente, aborda lo real en juego de modo directo. Llamándole por su nombre. En este nivel de problemas se juega el tema de la existencia en lógica. Y, por supuesto, la cuestión tan espinosa "*du psychanalyste*".

Anecdotario. Psicología (*Circa* 1974)

Cuando estudiábamos con Oscar Masotta. Eramos diez o doce. Dos pediatras, simpáticas. Uno al que llamábamos "el bañero", rubio y bronceado. Su novia, únicamente rubia. Mi amigo Félix D'Addario (actualmente franciscano). Carlitos Trombetta (hoy Contador Público). Mabel, psicóloga (rubia,

platinada, con muchos aires de Barrio Norte). Otras psicólogas (nunca vienen solas). Y otros y yo.

Oscar se servía Whisky en tacitas de café (literalmente, en varias tacitas). Nos contaba "un cuento teórico largo". A esa hora (las 19 horas) se hacía difícil seguir el cuento y su dicción −disartria−. Dictaba los cursos en un cuarto, casi un garaje, al fondo del patio de *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, en la avenida Santa Fe, entre Scalabrini Ortiz y Araoz.

Alguna que otra vez nos sacó fuera del cuarto, a Félix y a mí, para comentar una pelea de Clay.

−¡Grande el negro! Insuperable.

Nos decía que nunca había entendido los grafos del deseo y que *Kant con Sade* se le escapaba por todos los rincones. Jamás le creímos.

Al pie de la escalera que da al hall de Psicología. Me interceptó la prima de Adriana, mi amiga. No recuerdo su nombre. Cursábamos Psicopatología en el mismo práctico. Corría el año '74.

–Primero vino el kleinismo, desde que yo estoy, claro –me dijo, y me miraba expectante. Hablaba desordenadamente. Con cierta furia.

–Después la Psicología del yo –y empezaba la enumeración.

–Y después no sé qué cosa… Piaget…

–¿…? –atiné a decir.

–Ya vi pasar muchas escuelas. Yo me quiero recibir. ¿Vos entendés algo? Porque Lacan va a ser otra moda. ¿Otra vez hay que cambiar todo? Hay mucha gente desconforme en las comisiones.

Yo no sabía que decirle. Simpatizaba con la cátedra de Psicopato. Se nos presentaba por delante un parcial. Cincuenta

preguntas a libro abierto. No sé si hoy, libro abierto y todo, podría contestarlas con solvencia.

Otra vez la escalera. El hall de Independencia poblado de carteles, de afiches y volantes. Contra el imperialismo, los monopolios, la industria farmacéutica, el gobierno de turno, por supuesto… En las aulas de tanto en tanto algunos militantes del ERP, disfrazados con bigotes y barbas postizas, pelucas, pedían donaciones que se depositaban en alcancías. Era común que todos los prácticos se suspendieran para bajar al aula mayor. Había Asamblea. Por lo general, el viernes a la tardecita, a la noche, temprano.

Un docente, cuestionado por cientificista, aquel del que hablaba la prima de mi amiga Adriana, me cuenta que acababa de dar el teórico y bajaba al hall. Ve a un tipo, en mitad de la escalera, masturbándose, tan tranquilo.

Whisky too. Ya habían cerrado Psicología. El alumnado "lacaniano" –informado más que formado, empujado por la cátedra de Psicopatología de Fukelman, por sus docentes, él mismo, y por las conferencias de Oscar Masotta, que ofició en las tres históricas clases del '73 de artista invitado–, se dirige a las instituciones psicoanalíticas. Había pocas, es cierto. La EFBA todavía no se había fundado. El Profesor Tarazzi, de recordado acento libanés, siempre atildado, alquila un aula en el Centro de Ingenieros de la calle Cerrito. Contrata para dar un curso anual de Lacan a Oscar Masotta (había más apellidos que instituciones a las que dirigirse, lo hemos dicho). Freud, la otra materia, la dictaba Tarazzi y un grupo de ayudantes que provenían de la cátedra en la que aquel era adjunto de Ostrov (Psicología psicoanalítica I).

Masotta comienza por lo que era el comienzo obligado en 1974: *El seminario sobre "La carta robada"*. Oscar bebía su whisky, se paseaba por el frente del salón. Cada tanto miraba de reojo a un trajeado Tomás Tarazzi y decía:

–Aunque algunos viejos psicoanalistas no quieran reconocerlo…

A la tercera reunión el maestro ya no viene. Le siguen Arturo López Guerrero, Isidoro Vegh, otros nombres.

Con el tiempo me cuentan que Tarazzi −no le parecía conveniente que Oscar bebiera frente a los alumnos− le había sugerido a Masotta hacer un ágape, después de la clase, aparte, en el barcito del Centro de Ingenieros. Por lo visto, Oscar no aceptó la sugerencia.

La sonrisa de Gloria. Veíamos el caso Juanito. En ese práctico de Psicopatología me divertía mucho. Me ubicaba entre Félix D'Addario y Guillermo. Ambos gozaban de un humor y una chispa inigualables. Recuerdo una situación. La ayudante leía la bibliografía. Menciona, entre muchos otros textos, al *Edipo Africano*, de los Ortigues.

–Es un trabajo de negros –suelta Guillermo, al toque.

De Félix extraje el "virtuosismo de los parecidos". Nos ocupábamos de establecer, con rigor –hay que decirlo–, semejanzas, identificaciones entre la gente y los famosos. Después supe de otros a los que también se les daba por ahí. Pero durante mucho tiempo creí que era un invento de Félix. Nadie es tan original.

Vuelvo al punto, al caso sobre el caso. En un momento dije:

–Juanito está obturado en posición fálica…

Lo dije con convicción, casi sin vergüenza. Traslucía todo lo que creía saber. La ayudante reprimió una carcajada y me sonrió. Estábamos para la foto.

Cientificismo interruptus. Jorge Fukelman estaba afónico ese día. Un sector del CEP decide interpelar al titular de Psicopatología. Un sábado por la mañana, temprano. La materia era difícil. Nueva. Densa. Copiosa.

La convocatoria −se acusaba a Fukelman de "cientificista"− termina por suspenderse. No se reúne un número suficiente de gente. Las cátedras de principios de los años 70 habían sido sustituidas por las Cátedras Nacionales y Populares. Y quizá ya había llegado el fin de ese ciclo. Anteriormente habían estado Icksisson (ya no sé cómo se escribe el apellido, me disculpo), Treyssac… Fukelman había contado con el apoyo de la Tendencia para acceder a la cátedra, aunque no era propiamente "nacional" y se había vuelto un tanto, a medias, impopular. El año era turbulento. Pocos días después, la Facultad se cierra y se lleva todas las palabras.

Una clase de Arturo López Guerrero. No es fácil imaginar hoy el desconcierto de ayer. Eran muy pocos los que entendían algo y asumían el riesgo de hablar de corrido. Otros, muchos, repetían y se sonrojaban. Los guiños eran otros. Las explicaciones giraban en otra órbita. El "*Tous lacaniennes!*" no se había producido. Jamás lo hubiéramos imaginado. Era impensable. Nadie se analizaba por conveniencia, calculo, especulación. (La estupidez del psicoanálisis de hoy se debe, en parte, a esta canallería.) La transferencia a algunos nombres, como se dice del amor, lo cubría todo.

−*Tous noms!* −podríamos haber dicho, de haber sabido.

Los textos de Lacan que circulaban eran unos pocos. *Las formaciones del inconsciente*, de Nueva Visión, clásico de clásicos; *Lectura estructuralista de Freud,* Siglo XXI (algo así como los *Escritos I*); en ficha circulaba un resumen de Pontalis

del seminario IV (*Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas*); *Algunas reflexiones sobre el yo*, también en ficha; la *Respuesta a los estudiantes de filosofía* había aparecido en los *Cahiers pour l'Analyse* y se tradujo en algún libro de la época, pero después dejó de leerse; un reportaje donde Lacan hablaba del "estilo jádico" (y esto dio mucho que hablar); *La familia* aparece poco tiempo después; el *Cierre del congreso de psicosis infantil*, en otro texto de Nueva visión; y alguna otra cosa. No había mucho más.

Nunca pensamos que Lacan insumía años y años de estudio. No conocíamos la serie copiosa del Seminario. Entramos, cada vez lo creo más, "engañados". ¡Si nos hubieran advertido lo que venía!

En ese contexto toma la palabra Arturo. Comenta *La significación del Falo*. Y comenta su comentario y la tarea del comentario. Habla una hora y pico en el Centro de Ingenieros. No se pasea, no toma whisky. Dice, entre otras cosas, que las palabras son menos que las cosas. Que por eso se multiplican. Y después calla. Espera las preguntas. Pasados veinte minutos, la clase finaliza sin intervención ni pregunta alguna.

Cerca de la escalera. Estoy sentado en el hall de Psicología sobre una silla que nunca supe por qué estaba ahí, vacía. Había mucha gente. Iban, venían. Yo esperaba a alguien. Estaba distraído. Quizá buscaba parecidos. No podría precisarlo.

Recuerdo que en esa época, si se me permite la digresión, una gran parte de los alumnos asumía una posición (política, teórica, lo que fuere). Se encontraban adeptos de Fanon, de Sartre, muy pocos de Lacan, freudianos, kleinianos, leninistas, maoístas, muchísimos JP's, (en general se los reconocía,

volviendo a los parecidos, por bigotes superpoblados), otros eran antipsiquiatras de Laing y Cooper –este último vivió algún tiempo en Buenos Aires por esos años, hasta que unos amigos de su pareja (una azafata argentina) decidieron hacer una colecta para comprarle un pasaje de avión y salvaron así a la señora en cuestión–.

Una chica se me acerca. Yo por suerte seguía sentado y ella no estaba embarazada. Me pregunta si sé con quién podría iniciar un grupo de estudio para hacer "una lectura estructuralista de Freud".

LAM. Líneas de acción marxistas. Uno de los grupos políticos de la Facultad en los años '70. En su programa figuraba la extensión de la revolución social a escala galáctica, al cosmos. De ahí que fueran rebautizados como "Líneas aéreas marxistas".

Otro punto llamativo que exhibían en sus volanteadas era su concepto del sexo. Preconizaban, sugerían a los militantes tener relaciones sexuales "de costado", en el mejor estilo "cucharita", supongo. Porque, según decían, ni la mujer era superior al hombre, ni el hombre a la mujer. Había que eliminar cualquier signo de superioridad que se manifestase, molesto. Puesto que los sexos son iguales y horizontales –como dice mi amiga Adriana–.

Cátedras althusserianas. Varias cátedras daban Louis Althusser: Teoría de la ideología, Psicología Fundamental (a cargo de Marta Berlín), alguna de las psicologías generales, Historia de la psicología, etc. Con Althusser y alguna otra cosita se hacía fácilmente un programa para cualquier materia. El filósofo francés era prácticamente un *prêt-à-porter*.

Lacan aparecía entonces como un discípulo de Althusser. El jefe de escuela era el segundo de aquellos nombres. El psicoanálisis formaba parte del materialismo histórico, aunque esto no se dijera directamente.

Unos diez años después, con la nueva democracia, el lacanismo empezó a ganar la Facultad de Psicología. Pasamos así, casi sin advertirlo, ocupados en otra cosa, de la atmósfera eléctrica pero sorda del año '74, de aquellas turbulencias, a la completa falta actual de programa teórico en el psicoanálisis. De la ideología (en todos los aspectos, Lacan era sobre todo una ideología, una expresión de deseos, en los ’70) a la falta de Ideal, de horizonte. Y esto a través de una franja que facilitó las cosas.

El proyecto de una Universidad Popular Jacques Lacan resonó hace un tiempo. Suerte de epifanía. ¿Se trata quizá de producir y adoctrinar a una humanidad freudiana y atea? ¿O más simplemente se trató ayer y hoy, siempre, de dar con un psicoanálisis sin transferencia, apto, muy apto, para Psicología? Y responder preguntas que nadie se planteó ni están planteadas.

El síntoma y el postlacanismo

A las farsas de la historia y la Psicología del Yo

Voy a comenzar citando, con bastante extensión, un texto que nos va a situar respecto del tema del síntoma (en *Lettres de l’École freudienne de Paris*, junio 1979, n° 25, tomo II, pp. 219-220, esta *Letra* recopila las intervenciones en el IX Congreso de la EFP, sobre la transmisión del psicoanálisis):

Cito: “¿Qué hace que después de haber sido analizante se

devenga analista? Debo decir que me he preguntado al respecto; y es por eso que hice mi *Proposición*, la que instaura lo que se llama el pase, con la cual confié en algo que se llamaría la transmisión, si hubiera una transmisión del psicoanálisis.

El psicoanálisis, tal como ahora llego a pensarlo, es intransmisible. Es enojoso. Es muy enojoso que cada analista se vea forzado –puesto que es necesario que sea forzado– a reinventar el psicoanálisis.

Si dije en *Lille* que el pase me había decepcionado [comento al pasar que en las *Lettres* no está transcripta esta intervención de Lacan en Lille, sí se encuentran otras intervenciones], es por eso, porque es necesario que cada analista reinvente, después de lo que ha logrado retirar del hecho de haber sido psicoanalizante un tiempo, que cada analista reinvente la manera por la cual el psicoanálisis puede durar."

Señalo que en diversas líneas del postlacanismo se tomó esta idea de "reinventar". Pero, para nosotros es una introducción al punto que queremos alcanzar en esta cita y que atañe a lo que dice aquí Lacan del síntoma.

El segundo fragmento que quería leer, saltando algunos párrafos del texto, dice:

"Entonces, ¿cómo es que por la operación del significante, hay gente que cura? Pues, claramente de eso se trata. Es un hecho que hay gente que cura. Freud subrayó que no hacía falta que el analista estuviera poseído por el deseo de curar; pero es un hecho que hay gente que cura, y que cura de su neurosis, incluso de su perversión.

¿Cómo es posible? A pesar de todo lo que dije en aquella ocasión, no sé nada de ello. Es una cuestión, para el caso, de trucado (*truquage*). Cómo es que se susurra al sujeto que les llega a análisis algo que tiene por efecto curarlo, hay allí una

cuestión de experiencia en la cual juega un rol lo que llamé sujeto supuesto saber. Un sujeto supuesto es un redoblamiento. El sujeto supuesto saber es alguien que sabe. Sabe el truco, puesto que he hablado, respecto de eso, de trucado [*truquage,* el término está cerca del falsamiento, de lo ilusorio, de los efectos especiales en cine y también del fraude, que incluye en francés el sentido electoral]; sabe el truco, la manera por la cual se cura una neurosis.

Debo decir que en el pase nada anuncia eso; debo decir que en el pase nada testimonia que el sujeto sepa curar una neurosis. Aguardo siempre que algo me aclarezca al respecto. Quisiera saber, por alguien que testimonia en el pase, que un sujeto –puesto que es de un sujeto que se trata– es capaz de hacer más de lo que llamaré el charlataneo ordinario; pues es de esto que se trata. Si el analista no hace más que charlatanear se puede estar seguro que falla su golpe, el golpe que consiste en levantar efectivamente el resultado, es decir, lo que se llama el síntoma."

Esto, vuelvo a decir, está en la *Letra* 24, el texto se llama *Conclusion*s.

No sería fácil decir más claramente qué buscaba Lacan en la encuesta del pase: ¿Cómo se hace cesar, se levanta, el síntoma? Este texto, el que Lacan menciona al pasar en Lille, y algunos otros, dispersos en *Lettres*, preanuncian la disolución de la EFP. Por ejemplo, pero no es esta la única causa, porque la reinvención del psicoanálisis a cuenta de cada uno [evito decir, por cuenta propia: el cuentapropismo] no podría encontrar un criterio que justificara el mantenimiento del dispositivo del pase.

Se perdió, con la rapidísima reinstauración del pase, la

oportunidad de revisar qué había llevado a su fracaso. Esta omisión (que hizo y hace sobre todo a la *petite politique* del psicoanálisis), el mantenimiento del *statu quo*, y del pase como insignia lacaniana, explican en buena medida lo que ocurrió en los últimos treinta y tantos años de postlacanismo.

Señalo otra cuestión, la que más nos interesa hoy, en esta charla. Lacan muestra aquí una concepción del síntoma que está en las antípodas de considerarlo inanalizable, colmado de goce, o en sí mismo real. Al punto tal que, insisto, es el no encontrar en los testimonios el truco que lo hace cesar lo que lleva a disolver la Escuela. No podríamos, entonces, leer el seminario XXIII buscando en el sinthome ese factor real. Lacan no se contradecía tanto, y estos desarrollos son prácticamente contemporáneos. La idea de lo insoslayable del síntoma-goce no se sostiene, no se encuentra en Lacan; es una idea postlacaniana.

Con el aspecto real del síntoma, el *ultrapase* (gente que hizo el pase y tiempo después vuelve a analizarse, por ejemplo; o bien, que en una vía paradojal, testimonian de su pase, aparentando un interlocutor, cuando saben que el sinthome no tiene remedio y los condena a la soledad), y algunos otros conceptos en esta órbita que aportó el postlacanismo, nos hallamos en una *situación parecida a la crisis de 1920*. La interpretación, la cura, perdió eficacia. Y, con *la constatación de esta reacción terapéutica negativa* (el concepto o la idea de sinthome como goce inanalizable sería su eufemismo), vemos que conviene invertir los términos. No se trataría ya de lo que hay de real en el síntoma, de su faz de goce irreductible, sino de un tema técnico: tal como está enfocado el análisis lacaniano o mejor postlacaniano actual no funciona bien o, directamente,

no funciona. Y la misma terminología en uso da cuenta de esto, lo denuncia. En algún sentido, lo dice directamente.

Un agravante: el psicoanálisis actual carece de programa teórico. Lo tuvo con el estructuralismo durante veinte años. Luego, Lacan consideró que solo la lógica-matemática podía encauzar al psicoanálisis, en 1973, en Montpellier (*Letra* n° 15, esp. pp. 238 y 244).

Dije, citando a Lacan, lo que no era el síntoma. Ahora, voy a tomar su concepto en forma positiva. Voy a tratar de enlazar con algunas citas la idea que tiene Lacan del síntoma en los seminarios de la última época de su enseñanza, en la línea de la cita anterior de *Conclusiones*, y dirigiéndonos hacia la equivalencia entre el síntoma y el psiquismo.

En el contexto de sostener que el hombre es un compuesto trinitario, decía Lacan: "Nos imaginamos ser una sustancia. Es evidentemente muy difícil sacarles eso de la cabeza, aunque todo demuestre que cada uno de ustedes no es más que un pequeño agujero, un agujero en verdad complejo y torbellinante…" (*Séance de clôture*, p. 267, *Letra* 18, sobre las *Jornadas de estudio de cartels*).

El cuerpo para Lacan básicamente es un agujero. Ahí se "anida", por decirlo así, el lenguaje, el sentido, el sujeto. Y el síntoma es lo que tenemos de singular en ese anudamiento entre el agujero del cuerpo, el agujero de la lengua (que excluye la relación sexual y gira a su alrededor) y lo real: agujero triple. Al representar ese agujero triple, el síntoma hace signo de nuestra relación a lo real. El síntoma nos singulariza así y por eso, decía Lacan, es lo último de lo que los pacientes quieren hablar. El principio del placer, en este momento de la enseñanza de Lacan, se define por esquivar toda particularidad (el trabajo

sobre lo particular lleva a lo singular, termina por cernirlo).

Penúltima cita: "Es por el intermediario del síntoma que podemos decir lo que es realmente ser un hombre, o sea, situarse por completo por el síntoma." (*Conclusions*, p. 249, en *Letra* 24).

Finalmente, pues, el psiquismo mismo es situado como síntoma (y hay que atenerse a las consecuencias que esto comporta): "El *sinthome* es sufrir de tener un alma. Es la psicopatía hablando propiamente, en el sentido de que un alma es lo más enmerdante que puede encontrarse." (Cf., nuevamente en *Conclusions*, *Letra* 24, p. 248.)

Es una idea, se ve claramente, aun peor que la de pensar en el síntoma como no analizable.

Concluyo señalando que nos hallamos en todo este contexto quizá en uno de los puntos mayores de la identificación de Lacan con Joyce, que quería el fin de la literatura.

Un breve, casi imperceptible despertar

I. Desde los paramecios, entre quienes se produce el primer conato de diferenciación sexual y acoplamiento[1], hasta los monos, que muestran sorprendentes analogías con la conducta sexual humana[2], las "bodas sexuales" presentan todo tipo de formas y una gran diversidad de medios[3] y prácticas. Jean Rostand escribe: "Entre los gusanos *platynereis*, la hembra recibe el semen en la boca. Entre los tritones, lo aspira con los labios de la cloaca. Entre los rotíferos, el macho lo inyecta en cualquier región del cuerpo femenino. Entre las sanguijuelas, lo deposita a flor de piel y el semen penetra por sí solo. En muchas especies de invertebrados, el macho, que práctica

una suerte de siembra artificial, empieza por embadurnar de semen algunos de sus apéndices y con ellos lo deposita después en el lugar requerido: la rana, por ejemplo, emplea un palpo maxilar; el pulpo, un tentáculo; la libélula, un vástago torácico…”[4]. Extendiendo un poco más esta enumeración borgeana: el hipocampo macho es quien se embaraza y pare (otro nombre resulta de aquí, y describiendo un complejo más radical, para la fantasía de *couvade*); las migraciones prenupciales kilométricas, se cuentan por miles, de las anguilas y los salmones; el hermafroditismo del caracol; la existencia de espermatóforos (“cajitas”, bolitas que contienen el semen) en diversas especies y las distintas prácticas sexuales que genera; los dos penes de las arañas así como, todo tendía a hacerlo suponer, de las víboras; y, por supuesto, las conocidas prácticas de las mantas religiosas hembras; etc.

¿Y qué diría del hombre Rostand si lo agregara a la compilación[5]? Sin duda, tendría que incluir como parte sustantiva de su conducta sexual al sentido en su aspecto más amplio: al orden simbólico, la cultura[6], la civilización. Rostand, viéndose envuelto por el problema, tal vez hubiera escrito sobre la presencia (de la satisfacción, de los cuerpos), los pensamientos sexuales (noventa por día, se ha dicho), el estrecho campo de la elección de objeto y la tipificación que se juega allí. En su exposición de las “bodas humanas” creemos que destacaría al pudor (un rasgo, sin duda, distintivo de la especie). Y, para nosotros, no pasaría inadvertida su conexión con el tema fálico (la temática del velo). Quizá incluso hubiera citado a Sartre. A la mujer frígida, ese personaje de El *muro* −se trata de textos contemporáneos, ambos se publican en 1939−, que repugna de una sociedad que sin ocultarlo evoluciona

alrededor de la cópula. La independencia del sexo respecto de la reproducción (en la conciencia, en la representación, al menos) se quiere manifiesta; demanda significación y el mundo sale a su encuentro. Pero la demostración más cabal de la *pertenencia de la sexualidad humana al sentido* se aprehende al advertir que los cónyuges en juego no valen por sí mismos. Siempre están tomados como otro: sujetos a una transferencia, al equívoco. Y esto es lo que hace que adquieran un aire de comedia. Él no es él, y ella no es ella. No son los "individuos" quienes están juego, ni tampoco una abstracción, la especie (una generalización o universalización del macho y la hembra). De aquí se deduce fácilmente la existencia y la función de la prostitución. Quizá Rostand nos acompañaría hasta este punto.

II. Para la naturaleza es indiferente, en lo que respecta a la reproducción de la especie, que el hombre copule con su síntoma, interpuesto el significante, o con hembras naturalmente puestas y dispuestas, que son las que son. El sentido es, hablando metafóricamente, espermatóforo y, más literalmente, falóforo. Y el "entendido", propiamente, el buen sentido, a los fines prácticos, vale tanto como el malentendido. En la medida en que la enseñanza de Lacan culmina –como se va viendo cada vez con mayor claridad– en el concepto o la idea de "sustitución del sentido al sexo" y la extraña convivencia que esto produce entre el sexo forcluido y la marca, el ejercicio de reconstrucción que hemos propuesto cobra importancia. Nos permite dar un giro, aventurar una hipótesis, e invertir la formulación de Lacan en una dirección que, curiosamente y no obstante la inversión, sigue siendo concomitante con la teoría:

el sentido se encuentra ubicado y cumple su tarea en un ciclo natural. Aun a pesar suyo y por mucho que lo imaginemos colgado con alfileres. Aunque a primera vista esta ubicación tome la forma de un collage (hasta pulsional, si se quiere) y la yuxtaposición parezca bizarra. Es el paso siguiente, el paso "natural", después de llegar al sentido supliendo a lo sexual −la "resbaladiza semiosis del sexo"[7]−. Si el transcurso del sexo por vía del sentido comprende a la práctica analítica, como suele aceptarse, ahora vemos que el psicoanálisis forma parte, literalmente, de la conducta sexual humana. Ya no porque se hable allí de sexo y se trate de evacuar el sentido −no hay sentido sexual, como afirmaba Lacan−. El análisis constituye por sí mismo una muestra privilegiada de la sexualidad. Su teoría, su reflexión, los conceptos que se ha dado, son los que permiten conjeturar el paso que adelantamos.

En otro plano, pues, es el sexo el que admite al sentido, lo absorbe. Normalmente, la sesión analítica se limita al goce de hablar, al parloteo, al *bavardage*, y a lo que este pone en juego. Según un planteo clásico nos hallaríamos aquí entre el amor y el deseo. Pero, jugando al amor (*playing love*), con el libreto de un análisis, nos hallamos en el amor. Así, el psicoanálisis, parafraseando a Lacan, se engaña cuando muestra cómo fabrica su truco. Se recordará la pregunta de Freud: ¿el amor de transferencia es un verdadero amor?

¿Podríamos, entonces, caracterizar al psicoanálisis como un suplemento, tal como querría Rousseau, tan peligroso como el teatro? Ya sea que este suplemento tome la forma de un montante, una *mise en abîme*, un practicable, o un tipo particular de espejo, si duplicamos el nivel de aprehensión que (lo) soporta, se da a pensar otro estatuto del sentido (sexual). El análisis se monta sobre su captura −resulta aprehendido

por la extrema versatilidad y plasticidad de la reproducción sexuada− y, hasta donde puede, la describe. En ese punto se halla el incesto y su importancia teórica. Se dirá que se trata de una cuestión álgida. Pero, ante todo, Edipo e incesto eran los conceptos que se encontraban más a mano para designar la relación entre naturaleza y cultura, la exclusión del goce. Este ángulo de la cuestión muestra que se puede operar con otras categorías sobre la teoría. Ponerla en otra mira[8]. El despertar, por ejemplo, que Lacan buscaba en Freud, se vuelve a presentar −aunque finalmente Lacan haya optado por denegarlo−. Ese despertar, como se podía prever, se instala en los límites del psicoanálisis, que forma parte del problema. En cuanto se advierte la captura del sentido en la reproducción, y obtenemos una doble inclusión, en cuanto damos con una extraña persiana, se produce una forma, por breve que sea, de *despertar*. Siempre se ha intuido que la cultura es una capa delgada, aun si guarda peso. En Freud, los extremos de la obra −la sorpresa del lapsus y el agujero del sexo (cf. las tres obras "lingüísticas" iniciales, los cinco psicoanálisis, etc.)− se ligan en la superficie de aquella delgadez[9].

Cuando incluimos al *sentido* en la sexualidad el dispositivo analítico se impone como escena; como otra "otra escena" y como el hecho de la escena. La misma que describió Freud y otra. La transferencia (el amor) demuestra que cierto tratamiento de la lengua la liga al sexo, que *se presenta como representación*, ya no lo es. Los términos de la teoría se pliegan y ordenan siguiendo esa duplicidad. Pero, por sobre todo, se ve de dónde procede el recurso al teatro, siempre latente en la teoría psicoanalítica, así como al Edipo y la mitología en general. Todas estas son formas en las que la presencia infiltra

la representación y la mueve a otro ámbito, donde se hacen jugar dos escenas en una: la representación y la representación en su valor de presencia, y no solo la satisfacción y la obra. Si admitimos que el sentido sustituye al sexo y que la reproducción sexual se prosigue mediante esa sustitución misma –por mucho que la marca que comporta se halle en correspondencia con el agujero del sexo–, y no a pesar de ella (nuestra conjetura), encontramos dos espacios superpuestos[10] de características diferentes. De un lado, no hay relación sexual, y esto produce un comportamiento sexual distintivo (y más o menos bizarro) de la raza humana. De otro, el sentido y la cultura son instrumentos –por parcial que esto resulte en el conjunto del ciclo sexual humano, que puede comportar otras facetas–, medios biológicos, y se asocian al ciclo de la reproducción[11].

Notas

1. Jean Rostand, Lucien Berland y otros, *Costumbres amorosas de los animales*, Sudamericana, Buenos Aires, 2ª ed., 1945, leemos en la p. 19: "Los infusorios desdeñan el alimento. Se muestran agitados, inquietos; nadan en todos los sentidos como si buscasen algo. Chocan, se tientan con las pestañas. Después, algunos se reúnen por parejas. Pronto serán muchedumbre los que se hallarán en 'conjugación'."

2. *Ibid*., p. 285: "No faltan hembras, que, como las ciervas, saben aprovechar un descuido del viejo sultán, cuando curado de su locura no se ocupa de ellas. Es un espectáculo curioso el de verlas sorprendidas *in fraganti*. Se precipitan inmediatamente hacia su tirano y se le brindan en forma inequívoca, mientras chillan y amenazan al otro adúltero, que se escabulle cobardemente, con el solo deseo de evitar una severa lección".

3. El órgano copulatorio, por ejemplo, solo aparece diferenciado con los mamíferos, en los reptiles es todavía una dependencia de la cloaca.

4. *Costumbres amorosas*…, *op. cit*., p.11.

[5.] O el hombre no es un animal, y merece un capítulo aparte, o estamos frente a una omisión; exagerando, una suerte de laguna histérica del texto. Pero, exagerando de nuevo, existe aún una tercera posibilidad: en Rostand y los autores que lo acompañan se trataba, en parte, de presentar una introducción destinada a situar la complejidad de la conducta sexual humana, a mostrar que algunas de las variantes que se presentan en los animales se repiten luego, con algunas distorsiones y una interceptación cierta, en el hombre. Recordemos, además, que en los años '40 comienza a gestarse un género entre lo literario, lo científico y el *bestseller*. *Costumbres amorosas de los animales* se publica nueve años antes que la primera parte del informe Kinsey, que dará origen a la sexología. El original francés de editorial Stock, *Moeurs nuptiales des bêtes*, es de 1939. (El Seminario lo cita sin las precisiones que introducimos aquí. Debemos a Lacan la indicación de esta lectura.)

[6.] Entendemos "cultura" como "sistema de sistemas de signos". Esta amplia definición –muy precisa respecto de lo que intentamos desarrollar en el texto– permite emparentar el orden simbólico, el orden de la cultura, etc. Cf. *Signo*, Umberto Eco, Labor, Barcelona, 1994, por ejemplo, p. 166.

[7.] Cf. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, seminario XXI, lección del 11 de junio de 1974, inédito.

[8.] Hallamos, entonces, una forma de poner en otra perspectiva el llamado "paralelismo psicofísico". Nunca del todo vulnerado. Permaneció irrefutable, si se quiere. Hasta la disolución del psiquismo con Lacan –siendo optimistas –.

[9.] Por otro lado, la presencia de la naturaleza (el salvaje, lo biológico) en el hombre, y el carácter precario de la vida social que se sigue, es una reflexión presente en muy diversos autores. Freud, se sabe, citaba al respecto a Diderot, *Le neveu de Rameau*.

[10.] El corte de las figuras topológicas, tanto como su inmersión en un espacio euclidiano, ha sido tratado por la matemática y luego extrapolado al psicoanálisis. En cambio, la existencia simultánea de dos espacios de propiedades diferentes al parecer no ha sido considerada (al menos, en el psicoanálisis). Sin embargo, siempre ha estado allí, latente. Mediante un corte puede pasarse de una banda de Moebius a un ocho interior (o de una esfera a un cross-cap), pero en tal caso hay un "tiempo" entre una figura y otra. Y nunca tenemos las dos simultáneamente. Estamos en la "diacronía". No obstante, no se ve que podría impedir trabajar con las dos figuras conjuntamente, en cuyo caso estaríamos en la "sincronía" y habríamos de alguna forma eliminado el tiempo de pasaje. En el "modelo" que resulta

no se trataría, entonces, solo de renovar las categorías del pensamiento; por ejemplo, de cambiar los diagramas de Venn o el espacio de Euclides por las más complejas y difíciles de imaginar figuras topológicas.

[11.] Se recordará que Lacan aborda en sus últimos seminarios, en el XXVI especialmente, el hecho evidente de que la no-relación no impide que la gente siga copulando.

III. Misceláneas, apostillas

Dos párrafos del *Prefacio* de Lacan a *Lacan*

–"Mis *Écrits* no sirven para una tesis, la universitaria particularmente: antitéticos por naturaleza, pues lo que formulan solo cabe tomarlo o dejarlo."

–"No es otra la operación que el discurso universitario practica cuando transforma en tesis esa ficción que denomina un autor, o hace lo mismo con la historia del pensamiento, o bien con alguna cosa que se reviste del título de progreso."

(Con vistas a una salida ordenada del lacanismo de la Facultad de Psicología.)

(Ambos párrafos en p. 10 de la edición española, *Lacan*, de Anika Rifflet-Lemaire, Edhasa, Barcelona, 1971.)

Apuntes para una mesa redonda en la Facultad de Psicología

(*El Lacan-ismo pide a gritos un analista*, 03/11/2013)

Por razones diversas, la actividad programada en Psicología por EPA y la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, se suspendió.

Transcribo los puntos de lo que me iba a ser mi exposición a modo de resumen:

–El nudo borromeo termina con el viejo concepto de

psiquismo. La distancia entre la lógica y la lengua no deja lugar para el alma. Por tanto, es impensable que pueda establecerse una psicopatología partiendo del nudo;

−En la medida en que Lacan sostenía que no había y era imposible una sociedad de analistas (hay que preguntarse, decía Lacan, por qué el analista está solo), la EFP (y toda escuela) se sostiene en una enseñanza. Cuando Lacan disuelve su Escuela, por tanto, el acto de disolución compromete a su enseñanza;

−Para colmo de males, en esta vía, recordemos que Lacan sostenía que nunca había enseñado nada que se sostuviera. "La enseñanza es matemática. Lo que se transmite es la fórmula. El resto es joda";

−La disolución no puede operar sobre cualquiera o toda institución que decida interrumpir su actividad. El acto opera en la repetición significante y solo en el caso de que se trate de abastecer a un significante faltante. Por tanto, y si la disolución que promueve Lacan es un acto, solo puede recaer sobre él mismo en tanto sujeto supuesto saber (y, nuevamente, lo que se disuelve es su enseñanza);

−En tanto el pase resume los primeros quince seminarios (mejor, *Proposición del 9 de octubre*), ese texto fundamental de Lacan debe ser profundamente revisado y puesto en cuestión;

−Todos estos puntos concurren con el tema de la enseñanza y la transmisión, y nos obligan a preguntarnos si este fracaso se debe a la falta de formación analítica de Lacan. Sabemos del déficit del lacanismo en el campo del análisis de niños, por ejemplo; pero también conocemos muchas supervisiones realizadas por Lacan (el libro de Geblesco, p.e.) que son ciertamente mediocres. Asimismo, toda la producción clínica de Lacan (alguno que otro caso propio y en general relecturas de

casos) se basa en la aplicación de la teoría mediante analogías. Dista por completo de ser transferencial;

–Por último, el mantenimiento del dispositivo del pase y una política global del psicoanálisis desplegada por varias transnacionales, impidieron que se ponga en cuestión la "enseñanza" de Lacan, tal como lo proponía su acto final. Se perdió una oportunidad histórica que produjo el patético estado actual del psicoanálisis lacaniano

El psicoanálisis en acting

Las instituciones analíticas, carentes de programa teórico y desorientadas, están buscando, por lo menos, en cuatro direcciones:

–Las teorías *queer* y las llamadas "nuevas sexualidades" (Beatriz Preciado, Judith Butler, etc.);

–Una tardía defenestración del padre (cuya decadencia ya había sido tratada por Lacan en el teatro de Claudel, en los años 60 –anacronismo–);

–El pase. Lacan sostenía que había escuela porque había una enseñanza, que era la suya. Pero que difícilmente los analistas pudieran hacer "sociedad". Hoy no hay enseñanza. Los últimos treinta años carecen de ella. El resultado es que la vía administrativa en la institución, la burocracia (si se quiere), sustituye al psicoanálisis;

–El inconsciente es político. Sacada de contexto –recordemos, por ejemplo, que el inconsciente es el discurso del Otro–, la referencia de Lacan es otra de las líneas que conducen a la realidad;

–Con "la política del síntoma" ocurre algo parecido: es lo

que hace al mercado analítico. Pero la frase no va más lejos.

Los efectos que comporta el pasaje a la realidad en perjuicio del sostenimiento de la dimensión simbólica y el deseo, son conocidos: el acting, la fetichización (las parroquias analíticas, por ejemplo; pero también la topología de los nudos hecha "clínica"), las perversiones transitorias, los enamoramientos homosexuales compulsivos y transitorios…

El "público" del psicoanálisis, por su inscripción cultural queda en posición de acting.

A propósito del síntoma

El síntoma se sustituye al sujeto tal como si pusiéramos tres puntos en su lugar en una frase gramatical: "Todo… es mortal", para tomar un clásico (que reaparecerá a continuación).

Esto quiere decir que el síntoma, que es metáfora del sujeto, lo sustituye, y al tomar su lugar, lo desplaza. Es por esto que remite al retorno de lo reprimido y, obviamente, desde allí se liga a la letra.

Digámoslo de otro modo, el síntoma representa que el sujeto es un significante elidido, tachado, vale decir, un intervalo, una falta. Al representar este punto, el síntoma genera un doble movimiento: hace visible y oculta a la vez la desposesión subjetiva. La representación sintomática es, pues, paradójica, y no puede evitar serlo. Además, se deduce que el sujeto no puede aferrarse a él para capturar su división, la elisión significante. Freud diría que el síntoma es un cuerpo extraño.

Veámoslo todavía en otros términos, en el nudo borromeo el cuarto círculo al reanudar simbólico, imaginario y real, representa al nudo (a lo real). La equivalencia entre una

más antigua definición de síntoma y la del nudo se obtiene fácilmente[1].

Si la función del síntoma no fuera esta, pensando ahora las cosas por el absurdo, no se podría explicar por qué exige a la transferencia para efectuarse y ser eventualmente disuelto. La transferencia supone al sujeto, como sabemos, que justamente el síntoma desplaza, dejándolo fuera de juego.

Debido a estas cuestiones, Lacan considera que el hombre es el síntoma privilegiado –el *sinthomme*–, puesto que "representa" al sujeto, toma su lugar.

Desde aquí puede entenderse por qué Lacan ubica la invención del síntoma en Marx, y a la vez plantea un cuestionamiento del estatuto que este le dio. El capitalismo, según Marx, al realizar la desposesión del hombre provee efectos benéficos que no se hallaban en el feudalismo. Al reducir a nada al hombre lo transforma en el Mesías del futuro. La relación de esto con una fe en el hombre, dice Lacan, es irrefutable. (Cf. *Ornicar?* n° 4, p. 106.) Vemos en juego la dimensión del síntoma (el hombre proletario, el síntoma social) y la del sujeto (la desposesión, la elisión del significante)[2].

Subrayemos que la oposición que emplea Lacan en estos textos no es común en su enseñanza: individual/social. En el sujeto, en el sentido lacaniano, caben todos los sujetos que uno quiera. De ahí que, como al azar, la distinción suene un tanto sintomática.

Notas

[1.] La lectura de algún sector del seminario X nos tienta a leer una escritura del síntoma: (a) ◊ $. Sin embargo, nunca fue desarrollada por Lacan.

[2] Otra opinión, en *Lacan, pasador de Marx*, Pierre Bruno (ed. S&P, Barcelona, 2012, especialmente pp. 336 y 337). Bruno, por ejemplo, escribe: "El proletario es el único síntoma social, anticipa Lacan en "*La tercera*". Cómo entender esto sino por el hecho de que, siendo el proletario el hombre despojado de todo –*hombre sin cualidad*–, *es identificable al sujeto* en tanto falta-de-gozar…" (el segundo subrayado es mío).

Bruno cita en la página siguiente (337) la lección del 18 de febrero de 1975 del seminario XXII: "Si no hacemos del hombre algo –sea lo que fuese– que vehicula un *síntoma* ideal, si lo determinamos en cambio en cada caso a partir de su inconsciente y de la forma en la que goza, el síntoma se queda en el mismo lugar en el que Marx lo ha situado pero toma otro sentido…" (el subrayado es mío). Diversas versiones del seminario y la revista *Ornicar?*n°4 dicen "futuro ideal" y no "síntoma ideal". (Habría que revisar si no hay aquí un error de traducción.) La distinción es importante puesto que si el hombre transportara consigo un síntoma ideal, la posición de Marx sería equivalente a la de Lacan, y este no tendría nada que objetarle, ni ocasión de oficiar de pasador.

Racconto

–En los años '70, Oscar Masotta decía que el significante "Freud" movía todo;

–En los '90, Freud deja su lugar al "aparato institucional";

–Llegamos a los 2000, y ya es claro que todo gira alrededor del mercado;

–Ya no hay Escuelas.

Ciencia y capitalismo

Hamilton considera que el capitalismo se origina en el oro

que Europa consigue, al costo del genocidio que conocemos, en América. Max Weber, por su parte, relaciona el nacimiento del capitalismo con el protestantismo en uno de los textos más famosos de la sociología. Algunos economistas tienen una tercera versión de los hechos. El capitalismo se origina, según dicen, a la par del maquinismo. Por eso, su origen estaría ligado íntimamente a la revolución industrial (1780-1790).

La primera teoría es financiera, la segunda privilegia aspectos, por así decirlo, superestructurales: cultura y religión. Y la tercera, más cerca de Marx, se sitúa más de dos siglos después de la Conquista y Calvino (1509-1564).

El origen del capitalismo no es, pues, un hecho fácil de abordar. Su nacimiento no es claro y es objeto de disputa. Propongamos, en este contexto, una cuarta versión: el capitalismo nace con la ciencia. Aquí encontramos dos versiones: el desarrollo de la ciencia se agrega al capitalismo, que nace unos siglos antes y mantiene su independencia; *ciencia y capitalismo son una sola y la misma cosa*. Esta última, según creo, es la idea que Lacan tenía del asunto.

Si aceptamos partir de ese punto, el origen fechable del capitalismo pierde sentido. El movimiento bien puede ser retroactivo. La ciencia resignifica *après coup* el nacimiento y lo disuelve.

En esta óptica, algunos hechos se ordenan de otra manera. Las críticas al marxismo de Popper, por ejemplo, que le imputa un "profetismo" poco exitoso, toman otro carril. La observación de Popper de que en gran medida las predicciones de Marx fracasan porque había tomado como modelo la gran fábrica montada sobre motores de vapor adquiere otro sentido. La ciencia es descuidada en la obra de Marx y ocupa muy

poco lugar en su reflexión[1]. Al contrario, podría decirse que el materialismo histórico, planteado como ciencia de la historia, impide ver que los dos seres en cuestión son uno solo.

Asimismo, se hace visible que el sujeto cartesiano se expande al paso de la ciencia. Este sujeto, entonces, está hoy globalizado. Y empezamos a sufrir sus efectos en los más diversos dominios, incluso el de la sexualidad.

Si el lingüista ruso Marr hubiera preguntado a Stalin si la ciencia era una superestructura, en lugar de si el lenguaje lo era, hubiera terminado en Siberia. En el caso de que la ciencia detente los medios de producción el planteo de la lucha de clases como motor de la historia se complica bastante. Al punto de que podemos imaginar su límite: *la humanidad entera luchando contra el conjunto vacío*.

Notas

[1]. Hay otra razón de peso para que la ciencia no pueda situarse correctamente en el marxismo: el materialismo histórico se reivindica como ciencia de la historia. Hay que salvaguardar a la ciencia para dar lugar a una teoría de la ideología. Althusser escribe: "Marx no incluye jamás el conocimiento científico [como superestructura], salvo en las obras de juventud (y en particular en los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844)" (cf. *Para leer el Capital*, Siglo XXI, p. 145). En este mismo texto, Althusser se opone a Gramsci que ubica a la ciencia en la superestructura, puesto que así homologa el conocimiento científico a la ideología. El Marx "maduro", al parecer, jamás ubica a la ciencia en la superestructura. (Debemos esta referencia a Fernando Rámirez, comunicación personal.)

Nota a *Breve discurso a los psiquiatras*

I. Si se acepta que la separación del objeto permite leer al sujeto como falta, el objeto (a), o el plus-de-jouir, en el socielo (como se expresa Miller, Comandatuba, 2004) forcluye al sujeto (es lo que caracteriza a la ciencia). Desde entonces, es imposible identificar el discurso analítico con la civilización actual. Es un error. La tendencia que vemos fortalecerse cada vez más –a través del diagnóstico por signos del DSM IV, por ejemplo, o la reducción del lenguaje a un *slang* inglés de doscientas palabras, como comenta George Steiner– tiende a una imposición del signo, y una desaparición de la falta subjetiva. De allí estamos a un paso de la política del psicoanálisis (cf. *Le petit discours*…). En esta coyuntura, la función política del psicoanálisis solo puede consistir en sostener la falta. No se tratará entonces del analista en la ciudad, sino del analizante. De aquel que, habiendo pasado por la experiencia, puede jugar su propia falta como analizante. *Du psychanalyste*, si se quiere decirlo así, es la celda vacía del famoso cuadrante de Pierce.

II. Una vez consolidado el grupo combinatorio, la complicada relación entre (a) y -φ (que hemos ilustrado en otro lugar con algún cuadro de Arcimboldo), el límite que menos fi impone al alcance sobre la sexualidad, se abre la perspectiva de situar el (a) como plus-de-jouir. Esta operación homológica a la plusvalía sitúa, al menos parcialmente, la continuidad entre los seminarios XV y XVI. Recordemos que el seminario XV fue interrumpido por los sucesos del mayo francés.

Así como el capitalista no obtiene la mayor ganancia (señalemos que los teóricos marxistas no dieron con una

fórmula que permita calcularla rigurosamente), el sujeto es incapaz de obtener el mayor goce. Por debajo de todo esto, desde luego, encontramos el campo del goce. De allí, los dos sentidos de la expresión plus-de-jouir (como en su momento, *plus de sens* –expresión que no por casualidad es retomada en el seminario XVI–). El plus-de-jouir es tanto un plus sobre el goce, un agregado, un más, como un alto, un no al goce. Los dos sentidos se conjugan.

El (a) viene al lugar del plus-de-jouir. Es otro de sus nombres. Pero la ciencia ha producido objetos, en la (a) letósfera (*alèthosfère*), como lo señalaba Lacan, que hacen las veces (*gadgets*) del plus-de-jouir, toman su lugar, verdaderos lugartenientes. No obstante, su producción no compromete a la separación de estos objetos de ningún cuerpo. Luego, y esto es evidente, no implican sujeto (dado que el sujeto resulta y se lee, como dijimos anteriormente, de la separación del objeto). *Estos objetos* no apuntan, pues, al sujeto. En un movimiento por demás extraño nos rodean y nos ubican en la fila del "alguien" pierciano. Para decirlo todo, *hacen signo*. La falta desaparece. Alguien está allí. El alguien no es portador de la falta, no está congelado entre sujeto y objeto en el fantasma. Sin esta distinción decisiva entre significante y signo, entre sujeto y alguien, entre la generalización del plus-de-jouir y el objeto (a), todo se descarrilla y ya no es posible pensar más o menos correctamente nada.

Esta multitud del "alguien" se encuentra rodeada (miméticamente, si se quiere, "pulsionalmente") por los objetos que produjo la tecnología: mirada espacial, basura cósmica (las heces espaciales, digámoslo, son mucho más contundentes que los penes voladores que supo imaginar el kleinismo).

Sus cuerpos carecen de respondientes para abastecer esta situación. En parte, esto caracteriza a la civilización actual. Nuestro "mundo" no está tan globalizado como disuelto en un desuniverso o un diverso. De donde, y a poco pensar, la actualidad que han tomado los ataques de pánico[1].

Notas

[1.] Para otra opinión, véase J.-A. Miller, su *Presentación* al congreso de la AMP en Buenos Aires, 2012. Asimismo, puede consultarse el congreso de Bahía, 2004; tanto como, en general, ciertos de los *Cursos* de Miller.

El fenómeno lacaniano. Cloaca máxima

Entre la civilización como cloaca máxima[1] y el hombre como desecho[2] resuena un concepto parecido al de fenómeno elemental (contiene en sí a la estructura como una hoja al árbol). Ambas ideas se hallan en diversos lugares de la enseñanza de Lacan y solo se cruzan, que yo sepa, una vez.

El estatuto de la pérdida es central: se afirma que la condición de que un analizante pueda autorizarse como analista consiste únicamente en que se haya advertido como desecho[3]. Asimismo, el desecho está en el centro del triple torbellino que constituye el nudo borromeo. El desecho es lo que queda, sabemos, de las culturas, de la civilización; lo que la cultura produce diariamente.

Pero, ¿por qué el hombre sería un desecho, una pérdida? La

respuesta se halla en el fantasma. Si la $, que llamamos sujeto, no es más que una elisión de significante, un significante cruzado por la barra, su lectura solo es posible a partir de la pérdida del objeto, su separación. Es allí que se hace legible $[4]. Y en la medida en que el fantasma sostiene al deseo y se hace sinónimo de él se ve cuál es el destino del hombre.

Se comprende entonces cierto aspecto del alcance del sofisticado ateísmo de Lacan –el agujero del sujeto– tanto como su oposición al humanismo –que consiste en una obstinada negación del goce–.

Notas

[1.] J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* Seuil, París, 2006, p. 114. "La civilización, recordaba allí (en Burdeos) como premisa, es la cloaca".

[2.] Cf. J. Lacan, *El fenómeno lacaniano*, conferencia en Niza, 30 de noviembre de 1974. "De lo que se trata en el efecto de cualquier cultura, en el fondo del fondo del torbellino, quiero decir lo que hace causa, es un desecho. No todo el mundo se da cuenta de eso, pero sólo tiene derecho a autorizarse a ser verdaderamente un analista aquél que se ha dado cuenta de eso. Ser un desecho es a lo que aspira sin saberlo cualquiera que sea un ser hablante…"

[3.] Cf. nota 2.

[4.] La referencia clásica de esta cuestión es *Proposition*, si se lee con atención. Citemos no obstante un lugar menos conocido: "(…) Allí donde el sujeto se realiza en lo que es por su estructura: una pérdida". En *La psychanalyse en ce temps*, conferencia en el hotel G.O.D.F., 25 de abril de 1969, en París, *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 4/5, París, 1983, p. 17.

Preguntas elementales

En el lacanismo y su sofisticada teoría, admirable –el esfuerzo de Lacan en este aspecto es extraordinario–, han faltado siempre

las preguntas más elementales. Se dice, y con razón, que lo más importante no está en los libros. Y lo que falta de una punta a la otra, en la práctica tanto como en la teoría, son las preguntas que podrían situarnos y permitirnos pensar el material concreto de una sesión.

Esto ha ocurrido, en buena medida, porque Lacan y sus discípulos atendían contados minutos. El trabajo analítico no tiene presencia, no se produce. Casi no hay asociación libre en algunos testimonios de pacientes de Lacan. Saludo y despedida. Siempre cordial, muy educado, Lacan –como testimonia Elizabeth Geblesco– rechazaba la transferencia. En esas condiciones, casi sin trabajo analítico por parte del paciente, ¿qué sentido tiene el corte? ¿Cómo cortar una cadena significante aun no instalada?

La simple pregunta: *¿por qué me lo cuenta*?, si obtiene una respuesta medianamente encaminada, sitúa al analista frente a la transferencia y abre las vías del trabajo analítico. Es cierto, la pregunta en cuestión no es fácil de contestar. Pero, en fin, hay que trabajar un poco.

Asimismo, *¿dónde estoy en el decir*? Es otra de las preguntas ausentes en la clínica lacaniana. El discurso del paciente me implica. En algún punto, como analista estoy interesado. Todo está en saber por qué.

Tercera pregunta: ¿cómo hacer para que el analizante, el paciente, se encuentre con lo que dice? *¿Dónde se encuentra con lo que dice*?

El postlacanismo, y su construcción de un sistema cerrado de saber, empeoraron bastante las cosas. Y hoy la situación de la clínica lacaniana es muy pobre. Si antes era prepuberal (esperaba desarrollo, mientras practicaba analogías), ahora

todo gira en los ritos de pasaje e iniciación. Ya no espera nada. Se cerró.

La *película* se repite una y otra vez. Y no se subraya que el objeto está ahí, solo cuando el analista sale del film. La película, a esta altura más vale decirlo, es la historia del paciente.

Otro dato de la mayor importancia obedece a que Lacan trabajó con una teoría macrotransferencial. Quizá más apta para pensar procesos históricos y sociales, incluso epistemológicos, que una simple sesión de análisis. Pero esto puede corregirse fácilmente: solo hace falta trabajar con *caídas parciales del sujeto supuesto saber*. Claro que hay que saber hacerlo. (Las preguntas anteriores que hemos subrayado ayudan a ello.) Y claro que esto cambia todo. La transferencia no sigue una dirección unívoca, se independiza del fantasma, la pulsión se vuelve pregnante, y el deseo del analista pierde peso. Lo real lacaniano, podemos pensarlo así, se ha producido en función de la no interpretación sistemática de la transferencia, de la falta casi completa de trabajo sobre ella.

Nos queda, pues, mucho por revisar.

Origen de los artículos

Locura cartesiana, en el periódico *Actualidad Psicológica*, n° 359, diciembre de 2007.

Sobre Spinoza y Lacan, en revista *Artefactos*, n° 3, ed. de la ELP, Buenos Aires, 2012.

La marca de Pierce, en revista *Imago Agenda,* n° 107, marzo de 2007.

Sade, mi hermano, en revista *Psicoanálisis y el Hospital*, n° 32, pp. 95-99.

El discurso del capitalista. Un hápax, en *Imago Agenda/ Colaboraciones*, n° 45.

El suicidio y las coordenadas generales de la sociedad actual. La globalización, en lecturasclínicas.com.ar, 2012.

En elsigma.com

Ser tachado y sinthome, en *Filosofía◊Psicoanálisis*, 23/10/2012.

Mercado sexual, género y nuevas sexualidades, en *Colaboraciones*, 30/08/2012.

Die Gefhar. El peligro, en *Columnas*, 12/07/2011.

Tres momentos del sueño "la izquierda lacaniana", en *Colaboraciones*, 11/11/2011.

Sobre el Joyce de Lacan, en *Filosofía◊Psicoanálisis*, 26/11/2012.